MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE N° 42

JOSÉ DE WOLF, S. J.
Docteur en théologie

LA JUSTIFICATION DE LA FOI

chez

Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot

L'ÉDITION UNIVERSELLE, S. A., BRUXELLES
DESCLÉE DE BROUWER & Cie, PARIS
1946

BR
45
M85
v. 42
GTU
Storage

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

La Justification de la Foi
chez
Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE N° 42

JOSÉ DE WOLF, S. J.
Docteur en théologie

LA JUSTIFICATION DE LA FOI

chez

Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot

Property of
COSA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

L'ÉDITION UNIVERSELLE, S. A., BRUXELLES
DESCLÉE DE BROUWER & Cie, PARIS
1946

BR
45
M85
42

Cum licentia Superiorum Ordinis

IMPRIMATUR
Mechliniae, die 11 Martii 1946.
† L. SUENENS,
vic. gen.

INTRODUCTION

Au cours de l'année académique 1909-1910, *le Père Rousselot avait pris comme objet de son cours à la Faculté de Théologie de Paris certaines* Quaestiones de fide et dogmatismo. *Vers la fin de l'année, il les transposait en français sous la forme d'un vigoureux mémoire intitulé* Les Yeux de la Foi. *Le mémoire parut aussitôt dans les* Recherches de Science religieuse (1).

En 1913, *le P. Rousselot rédigeait encore pour la même revue* (2) *ses pénétrantes* Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle *et, l'année d'après, réfutait dans sa* Réponse à deux attaques, *également publiée dans les Recherches* (3), *les objections que lui avaient adressées dans l'entretemps les Pères Ligeard* (4) *et Harent* (5).

C'est là tout ce que le brillant et toujours regretté professeur à l'Institut catholique nous a laissé sur l'importante question de la foi que l'originalité et la force de son esprit lui permirent de reposer en termes neufs. Il a laissé dans l'ombre beaucoup d'aspects du problème et sur ceux-là même qu'il a scrutés plus profondément, la mort l'aura sans doute empêché de livrer son dernier mot. Pour rester équitable, tout jugement sur cette œuvre se devra d'en tenir compte.

Cet essai — que nous avons entrepris sous la lucide et bienveillante direction du R. P. Dhanis et que nous avons présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de Théologie de la Compagnie de Jésus à Lou-

---

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1910, t. I, pp. 241-259, 444-475.
(2) *Ibid.*, 1913, t. IV, pp. 1-36.
(3) *Ibid.*, 1914, t. V, pp. 57-69.
(4) *Ibid.*, 1914, t. V., pp. 40-57 : « La crédibilité de la révélation d'après S. Thomas d'Aquin ».
(5) *Dict. Théol. cath.*, art. « Foi », t. I, col. 260-275.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

vain (1), — *ne constitue pourtant pas une critique directe de la valeur objective des vues du P. Rousselot sur la foi. Nous y avons poursuivi un but à la fois différent et plus modeste : nous plaçant avant tout sur le terrain de l'histoire, nous examinerons simplement si et jusqu'à quel point la théorie des* Yeux de la Foi *peut revendiquer avec droit le patronage de S. Thomas.*

Aussi laisserons-nous délibérément de côté non seulement toute discussion dogmatique ou théologique, mais encore toute comparaison avec les doctrines des disciples anciens ou modernes du Docteur angélique.

Y a-t-il oui ou non accord entre le P. Rousselot et S. Thomas? Telle est l'unique question à laquelle nous tâcherons de répondre en toute loyauté et clarté (2).

Sans doute, il ne s'agit pas de comparer matériellement ces deux auteurs que sept siècles de pensée séparent. Le P. Rousselot ne s'est d'ailleurs jamais proposé de reproduire la lettre de S. Thomas. Par contre, toujours il a prétendu être resté fidèle à son esprit, à ses idées. Cette prétention peut-elle se justifier? Nous ne voulons pas rechercher autre chose.

Ce travail en a déjà tenté d'autres. Le Père Ligeard (3) *d'abord, puis deux bénédictins allemands, Dom Hugo Lang* (4) *et Dom Anselm Stolz* (5) *l'ont amorcé avec plus ou moins de bonheur; mais personne encore jusqu'à présent, du moins à notre connaissance, ne l'a poussé à bout.*

Le P. Ligeard, après avoir déterminé en quelques pages ce qu'il estime être la vraie pensée de l'Aquinate sur la crédibilité, se contente d'opposer

---

(1) Que la Faculté de Louvain ainsi que le R. P. Dhanis veuillent bien recevoir ici l'expression de nos remerciements les plus sincères pour la sympathie avec laquelle ils ont accueilli et guidé ce travail.

(2) Nous pensons cependant que l'intérêt de cette confrontation déborde le domaine purement historique et atteint plus ou moins directement celui de la théologie spéculative. Du reste, s'il en était autrement, la confrontation vaudrait-elle encore la peine d'être faite?

(3) *Art. laud.*

(4) *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des Übernatürlichen Glaubens, Historisch untersucht und systematisch dargestellt*, du Dr P. Hugo Lang, O. S. B., Augsbourg, 1929.

(5) *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, du P. Anselme Stolz, O. S. B., dans les *Studia Anselmiana*, fasc. 1, Rome, 1933.

brièvement ses conclusions à celles du P. Rousselot sans pousser plus loin son analyse. Dans la théorie thomiste, affirme-t-il en bref (1), *les déclarations qu'on relève dans les* Yeux de la Foi *ou les* Remarques *se réfèrent uniquement à l'*adhésion de foi, *mais nullement, comme le veut l'auteur, à la démonstration de la révélation. Et il souligne les mots adhésion de foi, car c'est sur ce point précis qu'il se sépare de l'interprétation du P. Rousselot.*

A l'encontre du P. Ligeard, D. Lang finit par s'y rallier (2). *Le P. Rousselot, estime-t-il, n'a pas trahi les principes fondamentaux de la philosophie et de la théologie de son maître, mais il les a prolongés et en a déduit des conséquences nouvelles. Voici à quoi se ramène le raisonnement du savant bénédictin : S. Thomas exige un secours surnaturel pour la perception du miracle comme* signe. *Dès lors n'est-il pas normal de faire dériver ce secours du* lumen fidei? *Le P. Rousselot ne s'écarte donc pas de la ligne du thomisme lorsqu'il affirme la nécessité de la lumière de foi pour voir qu'il faut croire* (3).

Mais D. Lang, lui non plus, ne poursuit pas plus avant la comparaison entre les deux pensées.

Reste D. Stolz dont l'apport est autrement important. Ce dernier a scruté de façon fort personnelle et déjà assez approfondie certains aspects de la question. Dans son livre Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin, *il consacre tout un chapitre* (4) *à établir que l'Aquinate admet la possibilité d'une foi purement naturelle. Le contester, comme le fait le P. Rousselot, c'est se méprendre sur la pensée du Saint Docteur. La critique des arguments apportés par le théologien des* Yeux de la Foi *à son appui — textes sur la foi des démons, textes sur celle des hérétiques, principe de la spécification surnaturelle de l'acte par son objet — le montre à l'évidence. D. Lang a donc tort : le P. Rousselot ne prolonge pas S. Thomas.*

---

(1) *Art. laud.*, p. 55.

(2) *Die Lehre*, p. 146.

(3) *Ibid.*, pp. 135-152. M. l'Abbé P. TIBERGHIEN dans *La science mène-t-elle à Dieu?* Paris, Bloud et Gay, 1933 et M. le Chanoine E. MASURE, dans *La Grand'-Route Apologétique*, Paris, Beauchesne, 1938, estiment eux aussi que la pensée du P. Rousselot reflète avec exactitude celle de S. Thomas. Mais ni l'un ni l'autre ne développent leur assertion.

(4) II. *Die Möglichkeit eines natürlichen Glaubens*, pp. 20-48.

Si intéressante que soit la contribution de D. Stolz, elle nous semble pourtant encore trop limitée pour être décisive. Elle ne tient pas assez compte de certaines données fort importantes du problème, de celles-là mêmes peut-être qui, dans l'idée du P. Rousselot en dominent toute la perspective. On regrette aussi que D. Stolz n'ait pas tiré davantage parti de ses beaux chapitres sur la grâce et la lumière de foi pour étayer sa position.

Le travail méritait donc d'être repris et approfondi. Au lieu de s'en tenir à confronter les conclusions en présence, il y avait peut-être profit à remonter d'abord jusqu'aux présupposés qui en sont la source. Examiner et comparer ces présupposés, n'était-ce pas s'installer d'emblée au centre même du débat? Cette vue a constamment guidé le sens de notre effort.

L'objet même de notre étude nous imposait de la diviser en trois parties.

Dans la première, nous tâcherons de déterminer en toute objectivité de quelle manière le P. Rousselot conçoit et synthétise les divers éléments de l'acte de foi et croit pouvoir justifier cet acte. Nous insisterons en particulier sur la solution qu'il apporte à l'épineux problème de la perception des motifs de crédibilité.

Dans celle qui suit, nous voudrions mettre au point la pensée de S. Thomas sur le même sujet. Seul un examen attentif des nombreux textes sur la foi que le Maître a dispersés à travers toute son œuvre permettra d'en apprécier la teneur et l'orientation.

La troisième et dernière partie sera consacrée dans son entier à la mise en parallèle des deux systèmes théologiques pour en montrer l'accord ou l'opposition.

Nous resterons aussi près que possible des textes, ne les glosant ou les prolongeant que devant les nécessités d'une plus juste comparaison.

Nous nous sommes efforcé d'être toujours clair. Nous n'avons pu, hélas, éviter l'aridité inhérente à tout travail d'exégèse de ce genre. Que ceux qui auront la patience et l'obligeance de lire ces pages nous en excusent.

BIBLIOGRAPHIE

AUBERT (R.) (1). — *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XXXIX, 1943, pp. 22-99.

CHENU (M. D.). — *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle*, dans les *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, 2^e sér., Paris-Ottawa, 1932, pp. 163-191.

GARRIGOU-LAGRANGE (R.). — *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1934.

GUIBERT (J. DE). — *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, ch. IV.

HARENT (P.). — Art. *Foi*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. I, col. 260-275.

ENGLHARDT (Dr. G.). — *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. XXX, 4/6.

JOYCE (P.). — *La foi qui discerne, d'après saint Thomas d'Aquin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1916, t. VI, pp. 433-455.

LANG (H.). — *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des Übernatürlichen Glaubens*. Historisch untersucht und systematisch dargestellt, Augsbourg, 1929.

LIGEARD (H.). — *La crédibilité de la révélation d'après saint Thomas*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1914, t. V, pp. 40-57.

---

(1) Notre livre était déjà sous presse lorsque parut l'ouvrage de M. l'abbé R. AUBERT, *Le problème de l'Acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, 1945. Nous regrettons de n'avoir pu mettre à profit les importants résultats de son enquête.

MACCAFERRI (A.M.). — *Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1940, t. XXIX, pp. 278-303.

MASURE (E.). — *La Grand'Route Apologétique*. Paris, 1938.

ROUSSELOT (P.). — *Les Yeux de la Foi*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1910, t. I, pp. 241-259 et 444-475.

— *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, *ibid.*, 1913, t. IV, pp. 1-36.

— *Réponse à deux attaques*, *ibid.*, 1914, t. V, pp. 57-69.

— *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 2e édit., Paris, 1924.

— *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, dans la *Revue de Philosophie*, 1910, t. XVI, pp. 225-240.

STOLZ (A.). — *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, dans les *Studia Anselmiana*, fasc. I, Rome, 1933.

— *Théologie de la mystique*, Chèvetogne, 1939.

STRAUB (A.). — *De Analysi Fidei*, Innsbruck, 1922.

TIBERGHIEN (P.). — *La Science mène-t-elle à Dieu?* Paris, 1933.

PREMIÈRE PARTIE

LA JUSTIFICATION DE LA FOI CHEZ LE PÈRE ROUSSELOT

CHAPITRE PREMIER

LES YEUX DE LA FOI

Sans s'attarder à aucun préliminaire, le P. Rousselot entre du coup dans le vif de son sujet en posant avec netteté les données du problème à résoudre : l'Église affirme la connaturalité de la grâce céleste avec un symbole donné. Mais comment l'expliquer ? Comment expliquer la façon dont « s'opère *dans l'individu* la conjonction des deux termes » (241) (1).

Le problème, on le voit « n'est aucunement apologétique, mais purement théologique ». Et S. Thomas en définissait donc déjà très justement les éléments quand il écrivait : « *Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur ; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidem per catechismum instruitur* » (2).

Avant d'en arriver à la solution qu'il estime être la plus organique et la plus respectueuse de la psychologie humaine, le P. Rousselot commence par écarter certains types d'explication que l'on pourrait imaginer, de la conjonction de la foi objective avec la foi infuse.

Et tout d'abord les deux explications extrêmes que le Concile du Vatican condamna comme hérétiques et qui sont, d'une part, l'hermésianisme, attribuant à la raison toute la *détermination* des croyances, tout ce qui est connaissance dans la foi, et d'autre part le sentimentalisme qui « faisait dépendre, au contraire, le discernement des doctrines d'un témoignage de la grâce perçu expérimentalement » (243).

---

(1) Les numéros entre parenthèses indiquent la pagination des *Rech. sc. relig.*
(2) *In IV Sent.*, a. 4, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 1.

L'opinion de beaucoup de théologiens modernes qui, pour expliquer la rencontre de la puissance surnaturelle de connaître avec l'ensemble des objets connus, ont recours à un terme moyen comme à une espèce de « schématisme », ne lui apparaît pas heureuse non plus. « Ils admettent l'existence possible, voire même la présence nécessaire, chez le croyant, de la « foi scientifique », ou, pour user d'un terme plus général et répondant mieux à leur pensée, d'une foi naturellement acquise et légitimement certaine (1). Ils pensent que la raison peut trouver, par elle-même, sans la grâce, la *determinatio* des vérités à croire, par la démonstration de la crédibilité, qui lui montre avec certitude qu'il faut adhérer à l'Église de Jésus-Christ comme à l'envoyé de Dieu sur la terre. La raison présentera ainsi à la foi surnaturelle son objet préparé » (245-246).

Qu'on nous permette de citer encore les lignes suivantes, car c'est en opposition avec cette théorie, aujourd'hui à l'avant-plan dans la plupart des écoles de théologie, que notre auteur développera ses propres idées.

« Cette doctrine des théologiens modernes n'est point du tout l'hermésianisme. Ils savent que la foi morte est une grâce. S'ils pensent avec Hermès que la raison peut arriver, par le moyen de la crédibilité démontrable, à retrouver le *matériel* de ce qui est objet de foi; s'ils vont même parfois jusqu'à reconnaître la possibilité d'une foi naturelle non seulement certaine, mais *psychologiquement toute semblable à la foi surnaturelle*, ils ne réduisent pas à cela la connaissance de foi. Ils doublent seulement, pour ainsi dire, la foi surnaturelle d'une foi naturelle qui lui est inférieure en noblesse, en fermeté, en certitude, mais qui lui est, ou lui peut être, co-extensive quant à l'objet » (246).

---

(1) Le P. Rousselot ajoute en note : « Ils parlent de même, et c'est logique, de la possibilité d'une démonstration purement rationnelle de la crédibilité, entendant par là, *soit* la possibilité de démontrer le fait même de la révélation divine, *soit* la possibilité de démontrer la légitimité de l'acte de foi (posé en vertu d'un principe réflexe, et bien que le fait de l'attestation divine ne soit pas prouvé rigoureusement). Démonstration de la crédibilité (au sens large ou strict) et possibilité de la foi naturelle certaine vont ensemble » (245, note 1). Parmi les théologiens qui s'entendent dans cette opinion, sont cités entre autres M. Vacant, M. Bainvel, le P. Gardeil, le P. Hilaire de Barenton, le P. Billot, etc.

Bref, bien qu'ils essayent d'assouplir leur théorie soit par la considération de ce qu'ils appellent « les *suppléances* gratuites *de la crédibilité* », soit de toute autre façon, « presque tous continuent à réduire l'acte de foi normal à l'un ou à l'autre de ces types : ou bien l'acte de foi surnaturel *contient* virtuellement, et élève un acte de foi naturel; — ou du moins il a été précédé d'une constatation naturelle du fait de la révélation » (247).

La raison décisive pour laquelle le P. Rousselot croit devoir récuser toute solution de ce genre est qu'elle rend difficile à expliquer la foi des enfants et des ignorants. Le principe formulé par S. Thomas : « *Non crederemus, nisi videremus esse credendum* » a une portée universelle. Mais comment trouver, dans le petit villageois du catéchisme la certitude parfaite de la crédibilité, fondée sur des raisons absolument valables? Quant aux « certitudes respectives », elles n'ont que faire ici; car un assentiment spéculatif absolu, même d'ordre naturel, exige à sa base une certitude objective parfaite. Qu'on songe à cette proposition de S. Thomas : « *Proprium motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur* » (*De Veritate*, q. 18, a. 6).

Aussi pour remédier à l'insuffisance de cette doctrine de la majorité des écrivains théologiques modernes, le P. Rousselot juge nécessaire de faire appel à la lumière de la grâce.

Certains d'ailleurs, comme Suarez, s'étaient déjà engagés dans cette voie, mais avec trop de réserve. Et s'ils n'ont guère été suivis, la raison en est, semble-t-il, qu'ils ne mettaient pas suffisamment en évidence, lorsqu'ils avaient recours à la grâce, la façon dont celle-ci « peut créer une certitude parfaite sans bouleverser le contexte psychologique, sans apporter avec elle de nouvelles notions, de nouveaux objets » (249). Ou bien s'ils se bornaient à *analyser* l'état de conscience des fidèles, ne tenant compte que des *éléments de la représentation* et négligeant *l'activité synthétique de l'intelligence* naturelle ou surnaturalisée; ou bien, quand ils parlaient, après S. Thomas, des assentiments qu'on donne en vertu d'un attrait, ils considéraient trop cet attrait comme destiné à *suppléer* les motifs extérieurs, plutôt qu'à les *éclairer*. Ainsi de part et d'autre un préjugé d'ordre philosophique empêchait d'aboutir à une solution cohérente. Pour avoir identifié la

vraie certitude intellectuelle avec la possession par l'esprit de concepts représentatifs égalisables entre eux par des *substitutions d'équivalences*, ni les uns, ni les autres ne paraissaient « assez nettement voir comment l'illumination surnaturelle se concilie avec une véritable efficacité des signes externes, en sorte que ces deux éléments intègrent *une* même *certitude* » (250).

Cette critique aiguë de la position de ses devanciers permet dès lors au P. Rousselot de définir avec plus de précision la sienne propre.

Il avait déjà déclaré un peu plus haut (1) : « La conception qu'on défendra dans ce travail (est) qu'une certaine disposition volontaire produite par la grâce est indispensablement nécessaire à tout acte de foi légitime et à toute perception certaine de la crédibilité, *non pas comme un fait intérieur vu, mais comme des yeux pour voir le fait extérieur* ».

Grâce « percevante » donc et non grâce « perceptible ». Il s'agit maintenant de déterminer « comment la grâce peut faire percevoir, avec une certitude objective et vraie, des raisons qui ne seraient que probables pour l'intelligence naturelle laissée à ses propres forces », ou encore « de marquer à la grâce un rôle entre les deux rôles que souvent on se borne à envisager : l'*instruction objective* ou révélation (contraire à l'expérience), l'*impulsion subjective* ou affective (impuissante à certifier) » (250, note). Ce rôle moyen de la grâce qui est « non précisément de *suppléer*, mais d'*opérer* la connaissance, de *faire voir*, et non pas de *dispenser de voir* » ne se trouvera par ailleurs pleinement justifié que dans le cadre de la thèse thomiste de la connaissance par mode d'attrait, ou connaturelle.

Mais sous peine de se heurter dès le début à de graves incompréhensions, il était urgent de commencer par faire justice de toute conception trop statique de la connaissance. Jamais on ne rendra suffisamment compte du mouvement réel de l'intelligence tant qu'on verra en elle « une puissance active de synthèse ».

Pour prouver cette affirmation, le P. Rousselot, en une page écrite de main de maître, montre comment, si de deux hommes qui cherchent ensemble la loi exacte d'un groupe de phénomènes obscurs, et qui sont dirigés dans leur recherche par la conception d'une même

(1) P. 244, en note.

hypothèse, ce pourra être, pour l'un, tout d'un coup la certitude, alors que pour l'autre, l'obscurité subsiste comme auparavant; « la différence entre le voyant et l'autre ne doit être cherchée dans aucune différence des *notes* de la représentation, mais dans la puissance supérieure ou moindre de l'activité intellectuelle » (251).

Il en est de même pour la foi, pour le *lumen fidei*, quand on perçoit la crédibilité » (252). Cette lumière ne fournit pas de nouveaux objets à connaître. Sa fonction est d'un autre ordre; on lui doit la perception de la connexion, la synthèse, l'assentiment, toutes choses qui n'ont pas dans les *représentations* leur raison suffisante.

D'ailleurs, fait remarquer le P. Rousselot, « la différence des affirmations, avec similitude des notes représentées, ne doit pas constituer pour le théologien une difficulté véritable, puisque la théologie conçoit la foi comme une activité connaissante surnaturelle » (252).

L'exemple allégué permet en outre de se rendre compte qu'on ne peut faire de l'assentiment un acte plus ou moins volontaire, distinct de la synthèse des termes. *Percevoir la connexion* et *donner son assentiment* sont une seule et même chose.

« Ce dernier point, dans la théorie de la foi, est d'une réelle importance. Il nous fait en effet comprendre que dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. *C'est un acte identique que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité* » (254). Et l'auteur de préciser en note : « La crédibilité perçue à la lumière de la grâce n'est donc point *objectum quod*, c'est-à-dire terme de connaissance, objet pensé, elle est *quo* ou *sub quo*, c'est-à-dire condition de l'objet. »

Dès lors, estime-t-il, il n'y a plus aucune difficulté à dire, avec S. Thomas, que c'est la lumière de la foi qui montre qu'il faut croire (1).

Pour échapper au reproche de s'enfermer dans un cercle vicieux, il suffit d'ailleurs de rappeler une fois de plus que l'on fait du *Credendum est* une proposition *crue* et non simplement affirmée par la raison naturelle.

---

(1) *II*^{a} *II*^{ae}, q. 1, a. 5, ad 1; cfr *ibid.*, a. 4, ad 3.

Tout ce raisonnement, dont nous venons de mettre en évidence les principales articulations, repose donc en définitive sur le principe de la réciprocité causale : l'affirmation de la loi n'est pas absolument antérieure à la perception du fait qui sert d'indice, ni vice versa; elles se suscitent mutuellement. En d'autres termes : « on ne perçoit pas d'abord la preuve comme telle et ensuite la chose prouvée. Mais on voit d'un seul coup la loi générale comme se subsumant le cas particulier, qui en est, sous différents aspects, la cause et l'effet, la preuve et l'application, la conséquence et l'indice. On voit la loi *par* l'indice, mais ce n'est que dans la loi qu'on voit l'indice. Le fait ne peut être connu comme indice que si on affirme la loi » (253).

Ce même principe de la réciprocité causale permet également de déterminer qu'il n'y a pas lieu d'expliquer différemment le *premier* acte de foi, ni de mettre en doute que la lumière surnaturelle éclaire l'acte même par lequel on l'acquiert. Voici comment le P. Rousselot essaie de montrer la façon dont rationalité et surnaturalité s'impliquent l'une l'autre dans l'unité de l'acte de foi :

« En tant qu'il rend raisonnable l'assentiment, l'indice perçu le précède; en tant qu'il est surnaturel, il le suit. Il y a deux ordres, celui de la rationalité et celui de la surnaturalité et, selon chacun des deux, l'on peut établir un schème abstrait. L'on peut dire : « Je vois » la vertu d'un chrétien; je conclus la sainteté divine de l'Église; je » confesse la foi ». Et l'on peut dire : « J'acquiers d'en haut une » puissance de voir nouvelle, je confesse la sainteté de l'Église; j'en » reconnais dans la sainteté de cet homme, un effet, une application ». Ces deux suites logiques ne représentent que des aspects du réel, vrais et incomplets. Leurs vérités sont unies, conciliées, dans l'unité vivante de l'affirmation » (255).

Ainsi donc pour le P. Rousselot, si nous saisissons exactement sa pensée, l'affirmation que comporte tout acte de foi enveloppe une « induction rapide et surnaturelle » qui ne laisse nulle place pour un jugement distinct de crédibilité.

D'autre part cette induction n'est concevable que si l'on admet une certaine continuité de la connaissance surnaturelle par rapport à la connaissance naturelle et comme un emboîtement de leurs objets formels respectifs.

Nous touchons ici au point peut-être le plus délicat de la théorie

des *Yeux de la Foi*. Car en définitive, c'est la conception que l'on se fait de l'objet formel de la connaissance de foi qui commande la solution d'ensemble du problème.

On pourrait résumer la pensée du P. Rousselot sur ce point de la façon qui suit : les signes extérieurs qui font voir sont d'une variété surprenante. Tous cependant ont ceci en commun d'être connus à la fois et comme faits certains, tissés dans l'ensemble de l'expérience humaine, et comme indices d'une vérité nouvelle à l'ordre de laquelle ils appartiennent. On les appréhende donc sous un nouvel angle, comme faisant partie d'un autre monde, le monde surnaturel. « Aussi beaucoup de théologiens disent-ils que l'*objet formel* (la *ratio sub qua)* de la connaissance est nouveau. L'objet formel de l'intelligence naturelle, c'est l'être naturel, approprié à la fin naturelle; l'objet formel de la connaissance de foi, c'est l'être surnaturel, appartenant à l'ordre de la grâce, moyen pour conduire à la vision intuitive » (256).

L'ordre de notre expérience et l'ordre de la grâce peuvent donc à des titres différents se retrouver dans un même être. Là où, dans la connaissance d'un objet, notre esprit laissé à lui-même s'arrête par manque de transparence, illuminé par la grâce intérieure, il découvre à cet objet un aspect jusque là insoupçonné.

« Ainsi, la suave disposition de la Providence divine, sans choc, sans rupture dans la vie consciente, sans heurt, sans invasion violente, *continue* par l'illumination de la grâce les clartés de la connaissance naturelle, et nous fait voir, dans le cercle même des objets auxquels nous nous intéressions, des indices du monde supérieur. Discerner en eux une nature nouvelle, c'est pénétrer plus limpidement et plus à fond leur réalité » (256).

Ici l'on voit se dessiner la conclusion que nous faisions pressentir un peu plus haut. Insistons une fois de plus sur son importance qui est capitale, car c'est toute la question de la nature et de la valeur de la connaissance proprement *théologale* qui se trouve en jeu.

Il y a donc, estime le P. Rousselot, continuité des deux connaissances, naturelle et surnaturelle. Mais cela n'est possible, ajoute-t-il, que si les objets formels respectifs de ces connaissances ne sont « ni *opposés* ni *disparates*, mais que l'un englobe et dépasse l'autre, l'approfondissant et le perfectionnant intérieurement » (257).

Ils ne sont ni plus ni moins hétérogènes que les deux fins. Nous

touchons ainsi au principe dernier d'une philosophie des rapports que soutiennent entre eux nature et surnature. « L'être surnaturel dont nous parlons, c'est donc l'être naturel élevé. L'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude essentielle à servir de moyen aux esprits créés pour monter à Dieu, leur fin dernière; l'essence de l'être surnaturel, dans son aptitude à les conduire à Dieu, objet de la vision béatifique » (257).

Du reste, pas plus que l'intelligence naturelle ne pourrait se tromper sur la raison d'*être*, qui est son objet formel, la lumière de la foi ne pourrait faillir dans la manifestation de l'être surnaturel, comme en témoigne S. Thomas (1).

« Les raisons de croire perçues sous la grâce sont de bonnes raisons de croire, nécessairement » (258), même si la raison raisonnante se trouvait incapable d'établir par des arguments rigoureux la liaison qui existe entre le fait servant d'indice et la crédibilité de la foi chrétienne. Il suffit que la dite liaison soit réelle. Motif exprimable n'a jamais été synonyme de motif authentique.

Dans les pages qui précèdent nous avons indiqué comment l'on peut, d'après le P. Rousselot, se représenter, en certains cas donnés, la perception de la crédibilité sous la motion de la grâce. Mais convient-il d'étendre cette explication, de la généraliser au point de renoncer à l'idée de la foi scientifique et de la crédibilité purement naturelle? Le P. Rousselot croit devoir répondre par l'affirmative. Toutefois, pour justifier sa réponse, les éléments amenés jusqu'à présent au débat ne lui semblent pas suffisants. Ils sont loin, à eux seuls, d'épuiser la réalité complexe de l'acte de foi. Si l'on veut aboutir à une solution ferme et complète du problème tel que les données dogmatiques et l'expérience le posent, il faut élargir encore le champ des investigations, montrer que la puissance de voir nouvelle ne s'acquiert que par un acte de volonté, l'*oboeditio fidei*, le *pius affectus credendi*. Aussi, après avoir dans la première partie de son étude, dérivé la *rationabilité* de l'acte de foi de sa *surnaturalité*, le P. Rousselot se propose-t-il, dans celle qui va suivre, de faire le même travail pour la *certitude* et la *liberté*.

---

(1) *In Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4.

Il ne faut pas être grand clerc pour saisir d'emblée l'antinomie apparente qui oppose ces deux termes — liberté et certitude. « Ou vous voyez avec certitude que Dieu a parlé, nous dit-on, ou vous ne le voyez pas avec certitude. Dans le premier cas, comment l'assentiment peut-il être libre ? Dans le second, comment peut-il être légitimement certain ? » (444).

Le P. Rousselot ramène les essais les plus courants de réponse à ce dilemme, dont il nous invite à ne pas méconnaître la force, à deux schèmes, qui présentent cette propriété commune d'écarter l'une de l'autre les deux *notes* qui semblent s'exclure, pour donner à l'une des deux la priorité temporelle et réelle. Les uns déclarent : « Croyez aveuglément *d'abord*, et *après* vous verrez »; mais par là même ils compromettent la légitimité de la certitude. Les autres nous répètent : « Voyez-y *d'abord* clair, et *après* vous croirez »; mais comment sauvent-ils encore la liberté ? Ils n'évitent Charybde que pour tomber en Scylla.

Ainsi, il semble bien que l'on doive abandonner les sentiers où se sont engagés imprudemment trop de théologiens actuels. Ils ne mènent qu'à des impasses. De quel droit privilégier la liberté au détriment de la certitude, comme le fait le groupe des volontaristes qui veulent gagner le « cœur » avant l'intelligence, et agir *comme si* on avait la foi afin de l'obtenir ? Ou, vice versa, de quel droit exalter la certitude au dam de la liberté, comme le prétendent ceux qui distinguent un double mouvement, le premier, purement intellectuel, qui, aboutissant à la connaissance du fait de la Révélation, amène à conclure : « cela est croyable »; le second, d'ordre avant tout volontaire, qui fait prononcer : « Je crois ».

Pourtant les données du problème sont là, impérieuses : l'une et l'autre note semblant bien revendiquer, pour être, cette priorité. « Comment l'acte de foi serait-il certain, si l'amour n'y était dirigé par la vue raisonnable ? Comment serait-il libre, si les portes n'y étaient ouvertes à la lumière par l'amour ? Bref, pour que l'acte de foi réponde aux conditions posées par l'Église, il faut, semble-t-il, que les deux propositions suivantes se trouvent être vraies en même temps :

C'est parce que l'homme veut, qu'il voit la vérité.

C'est parce que l'homme voit la vérité, qu'il veut.

Prenez à part l'une de ces propositions, vous vous heurtez ou bien aux exigences du dogme, ou bien à celles de l'expérience, ou bien à toutes deux à la fois. On aurait, au contraire, une théorie de l'acte de foi dogmatiquement et psychologiquement satisfaisante, si l'on arrivait à faire voir qu'elles sont vraies simultanément » (448).

Ainsi donc nous voilà renvoyés une fois encore au principe libérateur de la priorité et de la causalité réciproques. Toutefois qu'on ne se laisse pas tromper sur la portée exacte de la difficulté à résoudre. Elle n'est pas tant d'établir que, dans l'acte de foi, cette priorité et causalité réciproques entre la lumière et la liberté sont chose possible, que d'expliquer comment, dans ce cas, l'acte demeure raisonnable.

L'examen de n'importe quel acte libre nous permettra de déceler sans peine la façon dont le jugement pratique et l'élection volontaire, « distincts pour la raison réfléchissante, mais fondus dans un même éclair de la durée réelle », se suscitent mutuellement comme condition de leur réalisation.

Quelque chose de pareil, faut-il ajouter maintenant, peut se produire pour les jugements spéculatifs. Car on aurait tort de s'imaginer l'action de la volonté sur l'intelligence comme purement extrinsèque. Le cœur peut charmer la raison... Cette dernière assertion amène le P. Rousselot à se livrer à une courte mais pénétrante analyse des rapports qui unissent sans les brouiller les « raisons formelles » du vouloir et du connaître.

Contentons-nous d'en relever les considérations qui le conduisent à dresser un schéma de l'acte de foi où les deux propriétés de liberté et de certitude se soutiennent et se pénètrent.

« Il y a, dit-il, causalité réciproque entre l'hommage qu'on choisit de rendre à Dieu *(oboeditio fidei, pius affectus credendi)* et la perception de la vérité surnaturelle. Du même coup, l'amour suscite la faculté de connaître et la connaissance légitime l'amour. Sans qu'un « jugement de crédibilité » ait précédé, l'âme instantanément croyante peut s'écrier : Mon Seigneur et mon Dieu! Élection libre et connaissance certaine s'unissent dans cet éclair, mais ne se confondent pas. Car l'élection porte sur le bien divin, sur la voie et la vie nouvelles qu'on choisit, et non directement sur la connaissance comme telle » (451).

Un point pourtant reste encore dans l'ombre : comment « l'intelligence, malgré l'ardente atmosphère d'amour qui peut-être l'environne, peut percevoir avec pleine sécurité le caractère souverainement raisonnable et légitime du parti qu'elle prend » (1) ?

Mais voici que dès l'abord une grave difficulté surgit : sans doute, — qui songerait d'ailleurs à le contester sérieusement —, l'influence de l'appétit en matière spéculative est possible, mais est-elle légitime ? Ne devons-nous pas nous efforcer par tous les moyens de la neutraliser ? La raison pure n'est-elle pas ici le juge seul compétent ? En fait, cette difficulté est dictée par la peur de se laisser séduire par un pragmatisme de mauvais aloi. Et pourtant on n'en sortira qu'à la condition de poursuivre *jusqu'au bout* l'application du principe dernier de tout pragmatisme, à savoir que toute connaissance exprime un appétit, et de reconnaître, « dans l'intelligence elle-même, l'expression d'une appétition naturelle de la suprême et subsistante Vérité » (453). Bref « non seulement toute *habitude affective* définit une *vision d'amour*, mais encore toute vision est vision d'amour, et est définie, dans l'être potentiel, par un *habitus* appétitif, conscient ou inconscient » (453).

La raison enchantée par le Dieu qui l'a faite capable de lui, n'est pas autre chose qu'un pur amour de l'être... Mais alors aussi, semble-t-il, toute substitution d'une nouvelle vision à la vision naturelle, toute influence d'une inclination volontaire sur le jugement spéculatif ne pourra être qu'une corruption de l'intelligence. Et donc, en matière de jugement absolu, la liberté et la légitimité paraissent toujours inconciliables.

Le problème dès lors se précise : « si l'assentiment de foi doit réunir ces deux caractères, il faut qu'on y décèle une propriété absolument originale, et qui le distingue de tous les autres jugements définis ou commandés par l'appétit » (453).

---

(1) Rappelons une fois de plus, comme le fait l'auteur à cet endroit de son mémoire, que le but poursuivi est de légitimer l'acte de foi aux yeux de la raison en intégrant dans cet acte lui-même l'interprétation d'un « indice pris du monde visible ». C'est donc en fonction de cette intégration des jugements même spéculatifs de crédibilité ou de leur équivalent qu'il faut poursuivre l'examen de la question des relations de priorité réciproque.

Pour y arriver, il ne sera pas inutile de rechercher la racine commune de l'illégitimité de ces autres adhésions. Elle réside tout entière en ceci, que l'intelligence mesure son assentiment, non d'après la vérité première, seule norme légitime (1), mais d'après une fin particulière. Une fin pratique ne serait susceptible de régler valablement la vérité de la raison spéculative, que si elle était la Fin dernière de l'homme. Car à la fin dernière rien n'échappe. Une pareille Fin d'ailleurs ne saurait se concevoir en dehors de Dieu, vérité suprême et subsistante. Ainsi toute la rectitude de notre intelligence, quand elle connaît certainement, lui vient de son inclination vers la Vérité première. L'intellection ne nous est naturelle qu'en vertu de cette inclination inspirée à notre esprit par Dieu.

« Donc, la première et essentielle condition de légitimité pour toute inclination que l'homme accepterait afin de juger absolument d'après elle, c'est qu'elle l'incline, non vers une fin inférieure et particulière, mais vers la fin dernière de la nature intellectuelle » (456).

Mais si, dans ces conditions, il va de soi qu'on doit rejeter comme une perversion toute inclination qui restreindrait l'intelligence, on pourra aussi concevoir une inclination qui la dilaterait, qui la rendrait capable de mieux pénétrer son objet, l'être dérivé et secondaire, en la rendant plus profondément éprise de la Vérité incréée, son objet premier et son idéal. Cette transformation d'amour serait identiquement un accroissement d'intelligence.

Toutefois, sous peine de confondre cette inclination nouvelle avec n'importe quelle émotion dévote, l'homme doit savoir avec *certitude* qu'elle vient de Dieu. Ce qui peut le lui manifester, c'est la perception d'un indice, qui dévoilant l'intériorité du monde surnaturel par rapport au monde naturel, montre que, si la foi n'est pas vraie, la raison est trompeuse, et la réalité, inconsistante.

Cette suite de réflexions autorise d'ores et déjà les conclusions d'ensemble que voici : « Dans l'acte de foi, comme l'amour est nécessaire à la connaissance, ainsi la connaissance est nécessaire à l'amour. L'amour, l'hommage libre au Bien suprême, donne de nouveaux yeux. L'être, plus visible, ravit le voyant. L'acte est raisonnable, puisque

---

(1) Le P. Rousselot emploie ici comme synonymes les termes de *jugement spéculatif* et de *jugement absolu*.

l'indice perçu apporte à la nouvelle vérité le témoignage de l'ordre naturel. L'acte est libre, puisque l'homme peut repousser, s'il le veut, l'amour du Bien surnaturel » (457).

Afin d'étayer la solution qu'il vient de donner au problème de la crédibilité rationnelle, le P. Rousselot se propose, dans les considérations qui suivent, d'éclaircir le rôle de l'indice extérieur ainsi que l'identité d'*habitude affective* et de *science perceptive*, en rappelant ces textes de S. Thomas où l'assentiment de foi divine est mis en rapport avec certaines connaissances, dites *per modum naturae* et que procure l'habitude des vertus.

Le P. Rousselot songe avant tout à ces passages de la II^a II^{ae} et du *De Veritate* (1), où S. Thomas déclare que l'habitude de la foi fait connaître qu'il faut croire comme l'habitude d'une vertu fait connaître ce qui convient à cette vertu. Voici tout d'abord comment il faut se représenter la vraie nature de cette connaissance sympathique. Une vue superficielle pourrait faire croire qu'elle résulte d'un jugement d'ordre affectif basé sur une comparaison rapide entre la science perceptive et un objet perçu. Dans ce cas, l'acte de foi comprendrait une expérience et une représentation du fait intérieur *tamquam objecti cogniti*. Ce qui aurait comme conséquence de réduire le rôle des signes extérieurs (et particulièrement des miracles) à un très modeste minimum. En fait, la véritable connaissance sympathique « est immanente à la tendance même qui porte l'âme vers l'objet ou qui l'en retire, au mouvement de désir ou d'aversion » (460). Elle se situe en deça de la réflexion et s'exprime naturellement en termes d'appétit.

Ainsi entendue, la connaissance sympathique permet sans nul doute de pénétrer plus à fond le mécanisme de l'acte de foi, pourvu qu'on soit entré dans la conception de l'intelligence comme inclination vers Dieu et qu'on ait compris que ce qui est vu, sympathiquement, dans la foi, ce n'est pas, *per se loquendo*, la détermination des différents dogmes, mais leur propriété commune d'être bons à croire.

La grande différence qui, dans le point traité ici, sépare l'affirmation

---

(1) II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 3; q. 2, a. 3, ad 2; *De Verit.*, q. 14, a. 10, ad 10.

naturelle de l'être de la connaissance de foi, c'est que, dans le premier cas, le charme par lequel Dieu crée et conserve l'âme intelligente en l'ordonnant à soi est irrésistible; alors que dans le second, l'attrait est librement accepté et donc pas irrésistible.

« Seule cette disposition volontaire suscite et maintient la notion synthétique du monde surnaturel qui permettra d'interpréter l'indice » (462). « A la réflexion de traduire plus tard, si elle le veut, en impératif distinct ce qui est alors perçu ». Mais cela précisément : qu'il faille écouter, qu'il faille croire, on le *voit*, quand on fait l'acte de foi »...

Cette dernière phrase est le résumé exact de toute la thèse des *Yeux de la Foi*. Craignant jusqu'au bout qu'on ne se méprenne sur son vrai sens, le P. Rousselot en précise une dernière fois les termes dans une note qu'il ne sera pas inutile de rapporter, bien qu'elle soit un peu longue :

« Il semble, y déclare-t-il, que, dans le premier acte de foi (qu'il ne faut pas confondre avec la première expression extérieure et orale), la vérité surnaturelle (Seigneurie de Jésus, divin magistère de l'Église)... est directement affirmée. Cette vérité est *crue* et la « credentité » est vue, mais comme est vu le « je pense » dans l'intellection naturelle. La « credentité » est une condition de la représentation *(ratio sub qua)*; comme l'âme qui s'éveille à la vie intellectuelle ne prononce pas explicitement *Cogito*, ni *Video*, ni *Fidendum intellectui*, ainsi l'âme qui s'éveille à la vie de foi ne prononce pas explicitement *Credo*, ni *Deus dixit*, ni *Credendum est*. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, les trois affirmations sont réellement et implicitement contenues dans l'assertion qui porte directement sur l'être. Action de penser et action de croire, aperception et attestation divine, « bonté de la raison » et « credentité » sont affirmées *exercite. Ensuite*, la réflexion peut les extraire, et peut même dresser une série d'arguments logiquement liés qui aboutissent à l'affirmation de la vérité de la foi. Mais le processus rationnel représenté par cette chaîne d'arguments ne rend qu'un des aspects de l'acte. L'acte total et réel requiert, comme synthèse affirmative, le nouvel amour, et les nouveaux yeux : de cette nouveauté il n'y a pas trace dans le processus rationnel. Beaucoup d'explications de l'acte de foi, par une illusion toute cartésienne, transforment en jugement distinctement et préalablement *pensé* ce qui est en réalité une condition de l'*acte* » (462-463).

Ici se termine pratiquement la tâche que le P. Rousselot s'était assignée et qui était, on s'en souvient, de fournir une explication cohérente de l'assentiment universel de foi catholique. Les pages qui suivent, sans plus rien ajouter d'essentiel, précisent çà et là un point resté obscur ou écartent comme non avenues certaines conséquences que l'explication proposée semblerait, mais à tort, devoir comporter.

Le sentiment donc n'est pas « séducteur de l'intelligence », la liberté engendre l'évidence. La grâce, l'amour surnaturel libère l'esprit et lui donne sa perfection propre qui est de voir *(videre esse credendum)*.

Mais on aurait tort de s'imaginer que cette lumière, dans le cas des motifs de crédibilité, soit, « comme vision d'amour », si absolument personnelle, qu'elle en devienne, à tous égards, incommunicable.

Sans doute le cas se présente, surtout chez les hommes intérieurs et chez les simples. Pourtant l'Esprit de Dieu, s'il peut susciter des évidences perceptibles seulement « à l'esprit de l'homme qui est dans l'homme », se plaît aussi à illuminer des faits visibles à tous. Les motifs de croire, tirés ainsi de faits patents, constituent l'objet de la science apologétique.

Mais faut-il dire que la foi de l'historien et du docteur qui connaissent ces motifs et les ont mis « en forme de discours », est plus assurée que celle des autres? Nullement. La foi du charbonnier qu'illumine la grâce est tout aussi ferme, tout aussi raisonnable que la leur.

D'autre part, de ce que les preuves historiques de la religion peuvent être proposées dans un langage accessible à tous, l'on n'a nullement le droit de conclure qu'un homme puisse, sans l'assistance d'en haut, « les percevoir synthétiquement comme preuves, leur donner un assentiment vraiment certain » (466).

Dans tous les cas, que les motifs de croire soient communicables ou non, leur perception sera toujours soumise à une double condition : la présentation de l'objet, la possession d'une faculté spirituelle qui le puisse saisir.

L'explication proposée amène également à conclure qu'il faut rejeter, comme dénué d'emploi, le concept de « foi scientifique » ou de « foi naturelle » des théologiens modernes : la connaturalisation de l'intelligence aux vérités surnaturelles par une grâce, s'avérant,

semble-t-il, indispensable pour que l'acte de croire soit légitimement, c'est-à-dire objectivement, certain.

« Cela paraît déjà ressortir de l'enseignement positif de l'Église touchant la liberté de la foi » (467). Comment assurer à ma croyance au dogme catholique la liberté de spécification qu'elle requiert, en la doublant d'une foi scientifique certaine ? Rien ne sert non plus d'envisager l'hypothèse d'une foi naturelle qui serait tout ensemble certaine et libre, car le « surcroît affectif » qui permet le jeu de la liberté, rend illégitime, dans l'espèce, un jugement spéculatif absolu.

D'ailleurs, il n'est pas requis, pour prouver la nécessité de cette sympathisation surnaturelle, de prendre le chemin qui passe par la liberté de la foi. Il suffit pour cela de faire appel à la loi générale de toute connaissance affirmant la nécessité d'une communauté de nature entre le sujet et l'objet (1).

Pour ne pas laisser son lecteur sur ces longues discussions abstraites, notre auteur clôt son mémoire en ramenant son attention sur l'Évangile. Qu'il ravive donc les impressions que lui ont laissées sur cette matière la lecture des synoptiques et de S. Jean et qu'il juge à part soi laquelle des doctrines en présence lui paraît offrir, des histoires et des paroles bibliques, l'interprétation la plus satisfaisante.

---

(1) Le P. Rousselot applique cette loi à la matière présente de la façon que voici : L'homme ne peut voir les choses sous la raison formelle d'être surnaturel, que par une faculté surnaturelle. Or, on ne peut adhérer de foi certaine aux objets de la révélation qu'en les connaissant sous la raison formelle d'être surnaturel. Donc une faculté surnaturelle est requise pour adhérer de foi certaine aux objets de la révélation. La majeure découle immédiatement du principe que nous avons posé. La mineure se prouve ainsi : la spécification de l'objet formel de toute intellection enferme essentiellement l'expression du rapport de l'être à la fin dernière (puisque l'intelligence est précisément appétit de la Vérité suprême, Fin dernière des Esprits). Donc, adhérer aux objets de la révélation sous la raison formelle d'être naturel, c'est affirmer implicitement qu'ils appartiennent à l'ordre naturel, et par conséquent ne pas les entendre.

CHAPITRE DEUXIÈME

REMARQUES SUR L'HISTOIRE DE LA NOTION DE FOI NATURELLE

Les *Recherches*, avons-nous dit au début, publièrent quelques mois après l'essai sur *Les Yeux de la Foi*, une nouvelle étude du P. Rousselot intitulée « Remarques sur l'Histoire de la Notion de Foi naturelle » et destinée à montrer que, loin d'être révolutionnaires, ses idées étaient en continuité avec la tradition la plus authentique, celle de S. Augustin et de S. Thomas.

Étant donné le dessein nettement limité que nous poursuivons, nous ne nous attarderons pas à résumer l'ensemble des développements historiques que contiennent ces « Remarques ». Seuls les passages sur la pensée de S. Thomas nous retiendront quelque temps.

Nous savons déjà que la conception que les théologiens modernes se font communément de l'acte de foi est une conception dualiste. Presque tous ces théologiens admettent l'existence *au moins possible* ou bien, concurremment avec la foi surnaturelle, d'une foi acquise par les seules lumières de la raison naturelle, et pourtant certaine objectivement, ou bien, antérieurement à l'acte de foi, d'une conviction du fait de la révélation pareillement acquise par la seule raison.

Duns Scot pourrait se retrouver dans cette conception dualiste de l'acte de foi, Alexandre de Halès aussi et même les deux Guillaume d'Auvergne et d'Auxerre; mais non pas S. Augustin ou S. Thomas qui, pour la certitude légitime de l'assentiment de foi, requièrent essentiellement une grâce.

Un des grands mérites de S. Thomas est à coup sûr « d'avoir nettement distingué, dans la connaissance de foi, ce qui est vu de ce qui

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

est cru; on croit le mystère (par exemple la Trinité); on *voit* qu'il le faut croire » (16).

Mais cette vue de la crédibilité peut-elle, d'après lui, s'opérer par les seules forces naturelles, si bien qu'on puisse, de ce terme préliminaire, passer à un assentiment de foi naturelle qui soit certain objectivement?

Les textes, estime le P. Rousselot, obligent de répondre par la négative : pour S. Thomas, hors la foi infuse, pas de foi vraiment certaine.

Le premier texte, auquel le P. Rousselot fait appel pour étayer son affirmation, est emprunté à la question de la Somme intitulée *De causa fidei* (1). S. Thomas y enseigne que deux choses sont nécessaires à la foi : la détermination des vérités à croire, qui vient toujours en fin de compte de Dieu et l'assentiment du croyant, qui demeure inexpliqué tant que l'on ne considère que la raison de croire qui lui est présentée et qu'on n'y ajoute pas l'action d'un principe de grâce qui l'incline à dire oui. Bref, « il faut des yeux surnaturalisés pour adhérer aux vérités surnaturelles » (17). Un long extrait tiré de l'*Expositio in Boethium de Trinitate* (2) vient commenter cette conclusion et en montrer la conformité avec la théorie générale du saint Docteur sur la connaissance humaine, « caractérisée par la distinction de deux éléments : détermination de l'objet connaissable, synthèse active du sujet connaissant ».

Cette page de S. Thomas, dont « l'importance est unique » permet en outre de préciser de quelle façon la grâce de la foi éclaire en même temps qu'elle incline. Mais si on veut pénétrer encore plus avant les enseignements ici donnés, il faut se reporter aux passages où S. Thomas parle de la foi des hérétiques. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, lisons-nous dans la *Somme Théologique* :

« *Alios articulos fidei de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quae sunt fidei*, propria voluntate *et judicio* » (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 5, a. 3, ad 1).

« *Manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum, fidem*

(1) *II*^{a} *II*^{ae}, q. 6, a. 1.

(2) Q. 3, a. 1, ad 4. On trouvera cet extrait cité pp. 47-48.

non habet de aliis articulis, sed opinionem *quandam secundum* propriam voluntatem » (*Ibid.*, corp.).

On le voit, si la grâce de la foi est « une lumière qui est en même temps une inclination », le rôle de cette inclination est, aux yeux de S. Thomas, si nécessaire, « que là où manque la foi infuse, il fait intervenir un autre appoint d'ordre *volontaire* pour expliquer l'assentiment à la doctrine du christianisme » (18). Cet assentiment ne saurait être l'effet d'une démonstration, mais seulement d'une préférence arbitraire.

Il faut d'ailleurs noter avec soin que c'est la différence de niveau entre la raison humaine et la vérité proposée, l'imparfaite connaturalité de l'une avec l'autre, qui rend nécessaire cette influence déterminée de la volonté :

« *Homo* enim ad ea quae sunt supra rationem humanam *non assentit per intellectum nisi quia vult* » (*De Virtutibus in communi*, q. 1, a. 7).

Mais, pourrait-on objecter, n'existe-t-il pas des hérétiques qui estiment s'être justifié leurs convictions chrétiennes, au moyen de preuves intellectuelles rigoureuses et indépendamment de toute influence volontaire ? Sans doute. Mais ce débat ne met pas la certitude subjective en cause. La seule chose ici, qui importe, c'est que chez quiconque prétend affirmer une vérité surnaturelle en vertu du simple mouvement naturel de son esprit, l'adhésion à cette vérité n'a, en droit, qu'une valeur d'*opinion*. Ce que l'hérétique croit, il le croit, dit S. Thomas « *ex aestimatione* (1)... *ex ratione humana... per aestimationem humanam* » (III, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2 et ad 1).

Le P. Rousselot cite encore à l'appui de sa thèse le texte suivant :

« *Formalis ratio objecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiae manifestata ; sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis : et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriae scientiam, si non propter media geometriae eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tanquam* opinatas; *ita qui tenet ea quae sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae, non habet habitum fidei... Ex quo patet, quod qui deficit in*

(1) On sait que le mot *aestimatio* désigne chez S. Thomas un acte de la raison humaine qui ne donne pas la vraie certitude comme la science et comme la foi (19).

uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis; illam dico fidem quae est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quae sunt fidei, quasi opinata » *(De Caritate,* a. 13, ad 16).

On y trouve affirmée en termes lumineux la nécessité d'un secours surnaturel, d'une faculté infuse « pour saisir dans l'objet proposé la raison formelle de *dictum a veritate prima* ». Or, déclare le P. Rousselot, qui admet cela, dénie par là même toute consistance à la « foi scientifique » ou foi « naturelle » des théologiens modernes. Du reste, S. Thomas n'appelle-t-il pas encore la foi acquise *opinio fortificata rationibus* (*Prol. Sent.*, a. 3, sol. 3)? Ainsi s'explique aisément que le saint Docteur « ne présente point la perception de la crédibilité comme le fruit d'une démonstration rationnelle qui précéderait l'acte de croire, mais qu'il la croie produite par la lumière de la foi » (20) (1).

Le P. Rousselot trouve encore dans une autre considération la justification de son interprétation de la doctrine thomiste. Hors le cas de révélation divine, enseigne S. Thomas, personne ne peut savoir, avec certitude, qu'il a la charité. Car nous risquons toujours de prendre un sentiment naturel pour un acte surnaturel d'amour de Dieu. Pourtant nous pouvons être certains d'avoir la foi. « Il n'admet donc point, ce semble, la possibilité d'une foi naturelle qu'on pourrait confondre avec la foi infuse; sans cela, sa raison se retournerait contre lui » (21).

Qu'on n'allègue pas pour infirmer cette exégèse de la pensée de l'Aquinate, les passages où se trouve proclamée la parfaite rationabilité de la foi chrétienne, la suffisance objective de l'histoire et des miracles à en établir le bien fondé. Il n'y a pas l'ombre d'une opposition entre tout cela et l'absolue nécessité d'une lumière de grâce. Seul, peut-être, le texte qui se trouve dans l'article de la foi des démons (*II^a II^{ae}*, q. 5, a. 2) mérite qu'on s'y arrête un instant. S. Thomas y déclare notamment que :

« *Intellectus credentis assentit rei creditae, non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus : uno modo ex ordine*

(1) Le P. Rousselot renvoie ici à quelques textes bien connus de S. Thomas : *II^a II^{ae}*, q. 1, a. 5, ad 1; a. 4, ad 3; q. 2, a. 9, ad 3; *Quodlibetum* 2, a. 6.

voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis ; alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod judicat esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei ; sicut aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur... »

Pour enlever son venin à l'objection que ce texte semble constituer, le P. Rousselot fait les trois remarques suivantes :

1. « L'exemple ici apporté d'une foi absolument certaine, et qui cependant n'est pas produite par l'amour du bien dans la volonté, n'est pas celui d'une vérité intrinsèquement surnaturelle. *Aliquid futurum*, dit simplement S. Thomas. Or c'est l'essence surnaturelle de l'objet de la prédication chrétienne qui le rend inaccessible à la raison nue » (22).

2. La foi des démons est tout ensemble une foi forcée et une foi volontaire. Ainsi, la suffisance, l'*évidence* des signes, que concède ici l'auteur, ne supprime pas la nécessité d'une certaine disposition volontaire mais qui paraît échapper à la puissance du sujet. Or, d'après la théologie thomiste, il est une disposition volontaire qui est comme passée en nature chez les démons, c'est l'*aversio a Deo*. « On est donc tout naturellement amené à dire, selon l'analogie de la doctrine thomiste, que la répulsion volontaire du surnaturel produit chez les démons le même effet de clairvoyance que produit chez les fidèles l'acception aimante du même surnaturel » (23).

3. Qu'on ne dise pas : mais rien ne manque à l'assentiment, ni l'intelligence des termes, ni la certitude de la connexion ; il manque un sujet apte à opérer la synthèse, et tout manque par là.

Nécessité rigoureuse de la grâce, soit pour croire, soit pour voir qu'il faut croire, en cette courte formule se condense finalement aux yeux du P. Rousselot toute la pensée de S. Thomas sur le problème de la crédibilité.

Cette pensée, par malheur, ne parvint pas à se maintenir. Après le XIII^e^ siècle, la théorie de Scot s'insinua peu à peu jusque chez les disciples les plus brillants de l'Aquinate. Les théologiens modernes, eux, en sont si profondément imbus qu'ils n'ont plus gardé de la doctrine thomiste que des traces fugitives.

CHAPITRE TROISIÈME

RÉSUMÉ ET SYNTHÈSE

Afin de permettre au lecteur de se retrouver plus facilement dans les analyses précédentes, nous essayerons d'en ramasser ici l'essentiel en quelques propositions concises et synthétiques :

1. *Thèse générale* : « Une certaine disposition volontaire produite par la grâce est indispensablement nécessaire à tout acte de foi légitime et à toute perception certaine de la crédibilité, non pas comme un fait intérieur vu, mais comme des yeux pour voir le fait extérieur » *(Les Yeux*, p. 244, note).

2. *Première thèse subsidiaire* : Nous devons concevoir l'exercice de notre faculté spirituelle de connaissance selon un schème plus dynamique. « La plupart... ne tiennent compte que des éléments de la représentation et négligent l'activité synthétique de l'intelligence naturelle ou surnaturalisée » (*Ib.*, p. 249). Or, cette activité synthétique *(lumen naturale* ou *lumen fidei)* ne donne point de nouveaux objets à connaître : « on lui doit (uniquement) la perception de la connexion, la synthèse, l'assentiment » (*Ib.*, p. 252). Par ailleurs, « percevoir la connexion et donner son assentiment sont une seule et même chose » (*Ib.*, p. 254).

3. *Conséquence pour la théorie de la foi* : « il ne faut point imaginer de jugement de crédibilité qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité » (*Ib.*, p. 254).

4. *Deuxième thèse subsidiaire* : dans le domaine de l'être, il y a continuité de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. « L'être surnaturel,

c'est l'être naturel élevé » (*Ib.*, p. 257). Dans le domaine de la connaissance cette continuité est assurée par la liaison des objets formels. « Il faut que les deux objets formels, le naturel et le surnaturel, ne soient ni opposés ni disparates, mais que l'un englobe et dépasse l'autre, l'approfondissant, le perfectionnant intérieurement » (*Ib.*, p. 257).

5. *Conséquence de cette deuxième thèse* : intégrée dans l'acte de foi lui-même, l'interprétation d'un indice pris du monde visible établit une connexion nécessaire entre la vérité naturelle et surnaturelle et légitime cet acte de foi aux yeux de la raison.

6. *Troisième thèse subsidiaire* (1) : « il y a entre la lumière et la liberté priorité et causalité réciproques » (*Ib.*, p. 448) : du seul et même coup, l'amour suscite la connaissance et la connaissance provoque l'amour. Toutefois « la première et essentielle condition de légitimité pour toute inclination que l'homme accepterait afin de juger absolument d'après elle, c'est qu'elle l'incline, non vers une fin inférieure et particulière, mais vers la fin dernière de la nature intellectuelle » (*Ib.*, p. 456).

7. *Application à la foi* : de même qu'on doit rejeter comme une perversion toute inclination de nature à restreindre l'intelligence, on pourra aussi concevoir une inclination capable de la mieux faire « pénétrer son objet, l'être dérivé et secondaire, en la rendant plus profondément éprise de la vérité subsistante, son objet premier et son idéal » (*Ib.*, p. 456). L'assentiment surnaturel commandé par un amour volontaire de Dieu tel qu'il est en lui-même sera nécessairement libre (on peut refuser cet amour) et légitime par suite de la perception d'un indice qui manifeste l'intériorité de la foi dans la raison (2).

---

(1) Les deux premières thèses d'appui avaient pour but de montrer comment dériver la rationabilité de la foi de sa surnaturalité; celles qui suivent se proposent d'établir un accord semblable entre ses deux autres notes, la certitude et sa liberté.

(2) Ce qui rend l'assentiment surnaturel légitime, c'est tout à la fois l'attirance du Bien surnaturel *et* la perception d'un indice qui me fait voir la réalité de ce bien surnaturel.

8. *Quatrième thèse subsidiaire* : la connaissance sympathique mise par S. Thomas à la base des jugements de foi « est immanente à la tendance même qui porte l'âme vers l'objet ou qui l'en retire, au mouvement de désir ou d'aversion » (*Ib.*, p. 460).

9. *Application* : ce qui est vu, sympathiquement, dans la foi, ce n'est pas, *per se loquendo*, la détermination des différents dogmes, mais leur propriété commune d'être bons à croire.

10. *Cinquième et dernière thèse subsidiaire* : tout ordre de connaissance exige une communauté de nature entre le sujet et l'objet. « L'homme ne peut voir les choses sous la raison formelle d'être surnaturel que par une faculté surnaturelle » (*Ib.*, p. 468).

11. *Confirmation de la thèse générale. Appel à la doctrine de S. Thomas* : pour qui « hors la foi infuse il n'y a pas de foi vraiment certaine » (*Rem.*, p. 16). Le saint Docteur « ne présente point la perception de la crédibilité comme le fruit d'une démonstration rationnelle qui précéderait l'acte de croire, mais la (croit) produite par la lumière de la foi » (*Ib.*, p. 20). Bref, on ne trouve pas trace, chez lui, de cette « foi naturelle » ou « scientifique », mise en honneur par les théologiens modernes imbus d'une théorie de la connaissance toute plongée dans l'objet et oublieuse de l'activité intellectuelle et du *lumen*.

DEUXIÈME PARTIE

LA JUSTIFICATION DE LA FOI CHEZ S. THOMAS

CHAPITRE QUATRIÈME

QU'EST-CE QUE CROIRE?

Nous ne pourrions aborder avec plus de profit notre exposé de la justification de la foi chez S. Thomas que par l'examen des principaux textes où la nature de la croyance surnaturelle, le *quid est credere*, se trouve définie de façon suffisamment claire et complète.

Soit tout d'abord celui, si caractéristique, que nous trouvons dans la II^a II^{ae}, q. 2, a. 2.

A la question :

« *Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum* »,

S. Thomas répond comme suit :

« *Actus cujuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum..., potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari... Quorum unum est materiale objectum fidei ; et sic ponitur actus fidei credere Deum ; quia... nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur ; et sic ponitur actus fidei credere Deo quia... formale objectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter eam creditis assentiatur. Si vero consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.* »

Ainsi donc, pour S. Thomas, dans la foi théologale, Dieu concentre en soi tout le déploiement de notre activité mentale. Par ailleurs, il est bien évident que croire Dieu, croire à Dieu, croire en Dieu, ne constituent nullement, comme il est dit un peu plus bas, dans la solution à la première difficulté, trois actes divers de la foi, « mais un seul et même acte ayant diverses relations avec l'objet de la foi ».

Tâchons de déterminer davantage cette triple relation. Le *credere* se trouve-t-il également caractérisé par chacune d'elles? Si l'on compare le texte cité de la *Somme* avec le texte parallèle du *Commentaire aux Romains*, c. 4, lect. 1 (1), la réponse jaillit sans difficulté.

Alors que, d'une part, nous déclare le Commentaire, le *credere Deum* qui indique la matière de la foi, selon qu'elle est une vertu théologale, c'est-à-dire, ayant Dieu pour objet, « nondum attingit *ad speciem fidei* » et que, de l'autre, le *credere in Deum*, le fait de tendre vers Dieu par la foi, « sequitur *speciem fidei* », le *credere Deo* lui, *qui est proprius actus fidei*, en manifeste seul la nature, l'essence, « *ejus speciem* demonstrat ».

C'est donc le *credere Deo* qui, selon l'Aquinate, nous introduit au cœur même du problème de la foi. Croire, c'est avant tout, croire à Dieu, admettre une vérité pour l'unique motif que Dieu l'a dite : « *Ex hoc movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum* » (2).

Cet enseignement était d'ailleurs classique au moyen âge. Aussi n'est-il pas étonnant de le trouver déjà consigné dans la toute première œuvre théologique du Maître, dans son Commentaire sur les Sentences, où l'on peut lire ces mots :

---

(1) « ... *Nam credere in Deum, demonstrat ordinem fidei ad finem, qui est per caritatem : nam credere in Deum est credendo in Deum ire, quod caritas facit; et sic sequitur speciem fidei. Credere autem Deum demonstrat fidei materiam, secundum quod est virtus theologica, habens Deum pro objecto; et ideo hic actus nondum attingit ad speciem fidei; quia si aliquis credat Deum esse per aliquas rationes humanas et naturalia signa, nondum dicitur fidem habere de qua loquimur, sed solum quando ex hac ratione credit, quod est a Deo dictum; quod designatur per hoc quod dicitur credere Deo : et ex hoc fides specificatur, sicut et quilibet cognoscitivus habitus speciem habet ex ratione per quam assentitur in aliquid.* »

(2) *De Verit.*, q. 14, a. 7, ad 7, où se trouve décrite une fois de plus la triple relation que l'acte de foi soutient avec son objet.

« *Secundum autem quod ratio inclinat voluntatem, actus fidei est credere Deo. Ratio enim quare voluntas inclinatur ad assentiendum his quae non videt, est quod Deus ea dicit, sicut homo in his quae non videt credit testimonio alicujus boni viri, qui videt quod ipse non videt* » (1).

Un examen détaillé des autres textes où S. Thomas s'efforce avec plus ou moins de bonheur de définir ce qu'il entend par la foi et l'acte de foi, n'ajouterait pas grand'chose à ce que nous venons d'épingler. Contentons-nous d'en indiquer l'un ou l'autre. Nous aurons du reste à revenir sur la plupart d'entre eux au cours des développements ultérieurs.

Dans la *II^a II^ae*, q. 4, a. 1, le saint ramène les diverses définitions esquissées jusqu'alors de la foi à celle de S. Paul et son *Épître aux Hébreux* (c. 11, v. 1), comme à la plus parfaite d'entre elles. Transposée en termes de théologie scolastique, elle revient somme toute à ceci :

« *Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus* ».

Bien qu'en harmonie avec celle que nous examinions il y a un instant et, sous certains rapports même, plus riche qu'elle, on s'aperçoit pourtant assez vite qu'elle serre de moins près son objet (2).

Il en va de même lorsque S. Thomas définit le *credere* avec S. Augustin comme un *cogitare cum assensu* (3). De cette manière, la foi est plutôt contredistinguée des autres opérations intellectuelles que vue en elle-même.

Plus précis et plus intéressant à rapprocher des textes sur le triple *credere* est le suivant :

« *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam* » (*II^a II^ae*, q. 2, a. 9, c.).

Même chose pour ce passage du *De Veritate*, q. 12, a. 1, ad 14 :

« *Per fidem intellectus nihil habet, nisi ut paratus sit ad assentien-*

---

(1) III, d. 23, q. 2, a. 2, qa 2. Cfr encore III, d. 23, q. 3, a. 1, q. 3, ad 3; Jo., c. 6, lect. 3; *Heb.*, c. 11, lect. 1.

(2) Sur cette définition de S. Paul, cfr encore III, d. 23, q. 2, a. 1; *Verit.*, q. 14, a. 2; *ad Heb.*, c. 11, lect. 1.

(3) *I^a*, q. 111, a. 1; *II^a II^ae*, q. 2, a. 1; etc.

dum his quae Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui » (1).

Bref, d'où qu'on les cueille, ces textes, sans compter ceux qui parlent du double objet de la foi (2) ou du rapport entre l'assentiment et les articles (3), nous ramènent sans cesse au même point :

« *Nihil cadit sub fide, nisi a Deo revelatum, et ut habens ordinem ad Deum* » (*I^a*, q. 1, a. 3, c.).

Nous voici donc munis d'une affirmation de base mais dont il nous reste à examiner maintenant les tenants et les aboutissants et, tout d'abord, s'il y a moyen d'y rattacher, par des liens organiques, les diverses considérations sur la foi que nous trouvons dans l'œuvre de S. Thomas, tantôt groupées, tantôt éparpillées, pour en faire un tout cohérent.

---

(1) Cfr encore III, q. 7, a. 3, ad 2 : « *Meritum fidei consistit in hoc quod homo ex oboedientia Dei assentit illis quae non videt* ».

(2) *I^a II^ae*, q. 67, a. 3, ad 1; *II^a II^ae*, q. 1, a. 1; q. 2, a. 3, c.; q. 4, a. 1, c.; etc.

(3) *I^a*, q. III, a. 1, ad 1; *II^a II^ae*, q. 6, a. 1; *Verit.*, q. 18, a. 3, c.; etc.

CHAPITRE CINQUIÈME

LUMIÈRE DE FOI ET OBJET FORMEL

Pour peu qu'on lise avec attention les passages où S. Thomas parle de l'acte de foi, on se rend très vite compte que dans la genèse et le mécanisme de cet acte, il assigne au *lumen fidei* un rôle capital.

En déterminer la nature avec quelque précision, serait, à coup sûr, jeter une grande clarté sur l'ensemble du problème de la foi.

Or, dès son *Commentaire sur les Sentences*, l'Aquinate semble avoir eu son idée très nette sur les principales caractéristiques du *lumen fidei*.

Il nous suffira d'en rappeler les textes les plus significatifs pour les reconnaître :

1° « *Lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos sicut lumen intellectus agentis principia manifestat naturaliter cognita* » (III, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4).

2° « *Fides principaliter est ex infusione et quantum ad hoc per baptismum datur ; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu ; et sic homo ad fidem per catechismum instruitur* » (IV, d. 4, q. 2, a. 2, qa 3, sol. 3, ad 1).

3° « *Quia ergo credere est actus intellectus, secundum quod est motus a voluntate, ad hoc quod iste actus perfectus sit, oportet quod intellectus perfectus sit per lumen fidei, et voluntas sit perfecta per habitum caritatis* » (III, d. 23, q. 3, a. 1, qa 2, ad 2).

4° « *Oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod faciliter obediat in his quae sunt supra rationem ; et hoc est habitus fidei* » (III, d. 23, q. 2, a. 3, qa 1, c.).

5° « *Habitus fidei, cum rationi non innitatur, inclinat per modum naturae, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus princi-*

piorum : et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit » (III, d. 23, q. 3, a. 3, qa 2, ad 2).

6° « *Ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos est ipsa veritas prima, quae est infallibilis* » (III, d. 23, q. 2, a. 4, qa 1, ad 3).

7° « *Non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam : et simile est de habitu principiorum* » (III, d. 23, q. 3, a. 2, ad 4).

8° « *Nulla autem potentia secundum suam naturam determinatur ad illa quae sunt supra naturam rationis nostrae quorum est fides : et ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non est acquisitus : qui quidem in duobus nos adjuvat : in hoc scilicet quod intellectum facit facilem ad credendum credenda contra duritiem et discretum ad refutandum non credenda contra errorem* » (III, d. 23, q. 3, a. 2, c.).

Traitant la question de la lumière de foi, à son habitude, d'une façon toute formelle, tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, S. Thomas ne nous livre donc aucune formule où se trouverait condensé l'ensemble de sa pensée sur ce sujet. A nous d'en faire l'essai en groupant les traits épars dans les textes que nous venons de citer.

Le *lumen fidei* est tout d'abord un *habitus* (1°), *habitus infus* (2°) qui incline l'intelligence (4°) *per modum naturae* (5°), sous l'action de la Vérité première (6°), à se soumettre facilement aux vérités de foi que sont les articles (4°, 6° et 8°) — articles qu'il rend d'ailleurs manifestes (1°) dès que la doctrine lui est présentée (7°) — et à ne pas consentir aux assertions qui y sont contraires (5° et 8°).

Ramenée à ses éléments les plus caractéristiques, voilà, semble-t-il, l'idée que le docteur angélique se faisait de la lumière de foi au moment où il rédigeait son Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard : *id quo* surnaturel, nous faisant connaître par voie de connaturalité les vérités révélées, non évidemment en elles-mêmes, ce serait contredire la notion de foi, mais comme des vérités auxquelles il faut adhérer parce que Dieu les dit.

Plus tard sans doute, S. Thomas ajoutera à cette première esquisse des précisions qui nous seront d'un grand appoint, mais, pour l'essentiel, sa pensée ne variera pas.

Ces précisions, nous les trouvons d'abord dans les deux ouvrages qui viennent en considération immédiatement après le Commentaire sur les Sentences et qui sont à peu près contemporains, notamment

les *Quaestiones disputatae de Veritate* et l'*Expositio in Boethium de Trinitate*.

Le texte le plus explicite du *De Veritate* nous paraît être le suivant :

« *Est autem duplex hominis bonum ultimum quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt ; et haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt... Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt ; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur... Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quae per fidem tenet ; unde Joan. IV, 40, dicitur. Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam aeternam. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis ; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum : praeexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota...* Unde *oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo qui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione...* Unde *oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri ; et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturaliter cognitionem excedunt* » (*Verit.*, q. 14, a. 2, c.).

De ce texte, si dense et si riche, ne retenons pour le moment que le principe de métaphysique générale qui en soutient le développement :

« *Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis ; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso...* »

Aucun être donc ne peut tendre efficacement vers une fin quelconque, que s'il existe en lui une certaine proportion ou équivalence par rapport à cette fin ; mais pareille équivalence, seul un commencement de réalisation de la fin peut l'établir.

Si l'on applique ce principe à notre fin surnaturelle, la conclusion suivante s'impose : pour que nous puissions être ordonnés à la vie éternelle, *oportet*, il nous faut, de toute nécessité, nous trouver dès maintenant en possession de cette vie d'une façon inchoative. Et

donc, puisque la vie éternelle s'identifie avec la pleine connaissance de Dieu, voir déjà réalisée en nous quelque ébauche de cette connaissance surnaturelle.

Or, cette mise en « prépossession » de la vision définitive c'est là précisément la fonction capitale de la foi qui, grâce à la lumière infuse, *tenet*, retient avec fermeté les vérités qui dépassent notre pouvoir naturel de connaître.

L'examen sommaire de ce texte nous amène ainsi à reconnaître dans la lumière de la foi un principe de profonde transformation intérieure, introduisant, tel un germe, dans les âmes des croyants, une connaissance qui, amenée à maturité, ne pourra que s'épanouir dans la contemplation béatifiante de Dieu.

Les autres passages que nous avons relevés dans le *De Veritate* sur la lumière ou l'*habitus* de foi (1), ne nous paraissent jeter aucune clarté nouvelle sur ce que nous en savons déjà. Contentons-nous d'attirer l'attention sur celui de la q. 14, a. 1, ad 5, qui corrobore assez bien le précédent : la foi est une lumière simple mais qui est participée d'une façon incomplète; ce qui explique à la fois ce qu'elle contient de perfection, à savoir son assentiment, et cette insuffisance que rien ici-bas ne viendra jamais combler et qui est la source secrète de l'inquiétude persistante du mouvement de la pensée (2).

Dans son *Expositio in Boethium de Trinitate* (q. 3, a. 1, ad 4) S. Thomas s'est une fois de plus exprimé sur la nature du *lumen fidei* avec un rare bonheur d'expression.

Il s'agissait de répondre à l'objection suivante : accepter des connaissances sans pouvoir porter de jugement sur elles *(sine judicio)*, c'est risquer constamment l'erreur. Or tel est le cas des connaissances que nous donne la foi, notre jugement naturel étant incompétent en tout ce qui dépasse notre raison.

---

(1) *De Verit.*, q. 14, a. 4, c.; a. 11, ad 2; a. 10, ad 10; etc.

(2) *De Verit.*, q. 14, a. 1, ad 5 : « *... fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis; perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus; et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.* »

La difficulté était de poids. Aussi l'Aquinate va-t-il prendre tout son temps pour la dénouer. Voici comment il raisonne :

« *Quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum.* (Règle générale qui ne souffre pas d'exception et que des applications viennent illustrer immédiatement :) *Sicut* lumen naturaliter inditum *in hoc quod assentitur primis principiis per se notis, et* ipsorum principiorum veritas *in hoc quod assentitur conclusionibus scitis, et aliquas* verisimilitudines *in hoc quod assentitur his quae opinamur : quae si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides* (il s'agit évidemment ici de la foi humaine) *dicitur opinio juvata rationibus.* (Mais les motifs qui inclinent à l'assentiment sont loin d'avoir tous la même valeur. Les uns forcent l'acquiescement, les autres se contentent d'y inviter :) *Sed id quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis aut conclusionibus scitis, est sufficiens inductivum, unde cogit ad assensum, et est sufficiens ad judicandum de illis quibus assentitur. Quod vero inclinat ad opinandum qualitercumque, vel etiam fortiter, non est sufficiens inductivum rationis ; unde non cogit ; nec per hoc potest haberi perfectum judicium de his quibus assentitur.* (Ensuite vient l'application à la foi surnaturelle :) *Unde et in fide qua in Deum credimus non solum est acceptio rerum quibus assentimur, sed aliquid quod inclinat ad assensum ; et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum* (et grâce à cette lumière infuse, l'assentiment de foi l'emportera sur tout autre en fermeté d'adhésion :) *quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, qua etsi numquam falsum concludatur, tamen frequenter in hoc homo fallitur quod putat esse demonstrationem quod non est. Sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale quo assentimur principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate...* (Le motif se tire d'ailleurs de la nature même de cette lumière :) *Lumen autem fidei, quod est* quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente, *non potest fallere, sicut Deus non potest deficere vel mentiri. Unde hoc lumen sufficit ad judicandum.* (Son action sur nos facultés est encore précisée :) *Hic tamen habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis : unde non facit videre illa quae creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri.* (Arrivé au terme de cette longue mais nette explication, S. Thomas, ramassant l'essentiel de sa pensée sur la foi, conclut par cette formule que nous retrouverons encore sous sa plume :) *Et sic*

patet quod fides ex duabus partibus est ; a Deo scilicet ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum ; et ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt : et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum ; ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus. »

L'expression la plus caractéristique de tout le passage cité est, sans contredit, celle qui compare la lumière de la foi à une « *quasi sigillatio primae veritatis in mente* », à une sorte d'empreinte de la vérité première dans notre esprit (1). La saveur en est tout augustinienne. Elle semble bien indiquer que pour S. Thomas le *lumen fidei* est une véritable *participation* de la Vérité incréée dans l'intelligence du croyant. Aussi ne peut-il nous induire en erreur. Nous touchons ici au fondement ultime de la certitude objective de la foi.

Nous aurons à reparler de ce texte un peu plus bas. Pourtant faisons remarquer dès maintenant combien aisément il s'harmonise, en lui donnant tout son sens, avec l'affirmation qu'on trouve à la quest. 2, art. 2, in c. de la même *Expositio in Boethium* : « *Per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi veritati primae* propter seipsam ».

Avant de passer à l'examen des passages de la *Somme Théologique*, jetons un rapide coup d'œil sur ceux que nous avons découvert dans le Commentaire *In Joannem*, écrit à peu près à la même époque que la *III^a Pars*.

Ce qu'ils mettent avant tout en valeur, c'est le rôle décisif de la lumière de grâce dans la genèse de l'acte de foi proprement dit. Nous croyons en fin de compte, disent-ils, parce que nous avons la foi, et nous avons la foi, parce que, de par la lumière surnaturelle que Dieu nous infuse, nous adhérons à la Vérité première pour elle-même.

Voici par exemple ce que nous lisons au chap. 4, lect. 5, n° 2 :

« *Inducunt nos ad fidem Christi tria. Primo quidem ratio naturalis... Secundo testimonia Legis et Prophetarum... Tertio praedicatio Aposto-*

(1) Comparer avec ces mots du *De Veritate*, q. 14, a. 8, c. : « ... *fides quae hominum divinae cognitioni conjungit per assensum.* »

lorum et aliorum... Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit : nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter veritatem (primam) tantum... Gen. 35, 16 : *Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam. Certitudo fidei innititur rationi divinae... Fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus... Principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus.* »

Et un peu plus loin dans le même chapitre à propos des mots de S. Jean : « *Et mulieri dicebant : quia non propter tuam loquelam credimus : ipsum enim audivimus...* », S. Thomas répète une fois de plus ce qu'il vient d'enseigner :

« *...quia scientia et fides conveniunt in certitudine : nam sicut scientia est certa, ita et fides : immo multo magis : quia certitudo scientiae innititur rationi humanae, quae falli potest : certitudo vero fidei innititur rationi divinae, cui contrariari non potest. Differunt tamen in modo : quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus : scientia vero ex lumine naturali.* »

L'important développement de l'*Expositio in Boethium* que nous avons rapporté un peu plus haut se terminait, on s'en souvient, en déclarant que la foi était essentiellement synthèse organique de deux éléments : un élément extérieur : la présentation de la doctrine et un élément intérieur : la grâce qui nous fait acquiescer à cette doctrine. Cet enseignement nous le retrouvons également dans le Commentaire *In Joannem*, notamment dans deux textes qui, eux aussi, rappellent fortement la pensée et le langage de S. Augustin :

« *Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit Verbum, sed spiritus sanctus doctrinae ejus nos capaces facit... quia nisi spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris* » (14, 26, lect. 6, n° 6).

« *Rete autem quo pisces trahuntur est doctrina fidei, qua quidem Deus trahit* inspirando interius (*supra* 6, 44 : *...nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*) *et Apostoli exhortando* », *ut hic* (21, lect. 2, n° 1).

Dans la II^a II^{ae} S. Thomas a réexposé l'ensemble de ses idées sur le problème de la foi tel qu'il se posait à son époque. Mais l'examen des articles consacrés à déterminer la nature et la fonction de la lumière de foi ne nous livrera plus grand'chose de neuf sur le sujet. L'Aquinate ne fait qu'y répéter en termes plus sobres ce qu'il avait

déjà enseigné dans ses ouvrages précédents : le *lumen fidei* reste essentiellement pour lui l'*habitus* infus (q. 6, a. 1, c.) grâce auquel s'inaugure en nous la vie éternelle (q. 4, a. 1, c.), qui nous connaturalise avec les vérités de foi (q. 1, a. 4, ob. 3 et ad 3; q. 1, a. 5, ad 1) (1) et qui, par là même, nous les fait adopter tout en écartant les propositions qui y seraient contraires (q. 2, a. 3, ob. 2 et ad 2).

Même doctrine donc, mais plus sèche de ton. Comparons, p. ex., le texte que nous venons de mentionner avec le texte parallèle de l'*Expositio in Boethium*. Il s'agit cette fois encore de répondre à l'objection :

« *Periculose homo assentit illis in quibus non potest judicare utrum illud quod ei proponitur, sit verum vel falsum... Sed tale judicium homo habere non potest in his quae sunt fidei ; quia homo non potest ea resolvere in principia prima per quae de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere...* »

La solution que S. Thomas y apporte est comme son dernier mot sur toute cette question :

« *Ad secundum dicendum quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quae conveniunt illi virtuti, et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis ; et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu ab ipso illuminati per fidem.* »

Arrivés au bout de cette première enquête, essayons d'en synthétiser les principales conclusions.

Notre adhésion aux vérités de foi telles qu'elles nous sont proposées par la prédication est essentiellement le fruit de l'infusion en nous d'un *habitus*, d'une lumière surnaturelle, à la fois participation créée de la vérité première et anticipation réelle de notre fin dernière qui est la vision béatifiante de Dieu. Cet *habitus* n'enlève pas le caractère obscur du contenu des articles de foi, mais, agissant à la manière d'un instinct, il nous connaturalise avec eux, éclaire pour nous leur caractère d'être « bons à croire » et nous fait rejeter, comme spontanément,

(1) Nous déterminerons plus amplement la portée de ces deux textes lorsque nous parlerons des motifs de crédibilité.

tout ce qui ne s'accorde pas avec eux. Il est donc en nous un véritable pouvoir de discernement, nous rendant capables d'émettre, en toute sécurité, un jugement sans réticence sur la crédibilité interne de ces articles. Et si notre foi comporte une fermeté d'adhésion sans précédent, c'est que, tout entière, elle est fondée sur lui.

Avant de reprendre la marche de notre exposé, il ne sera pas inutile d'ouvrir ici une parenthèse sur la nature de cette connaissance *per modum naturae* constamment attribuée dans nos textes au *lumen fidei*.

Nous en avons déjà parlé longuement dans la première partie de notre étude lorsque nous suivions pas à pas le P. Rousselot dans ses pénétrantes analyses des rapports qui unissent l'intelligence et la volonté dans la connaissance de foi. Nous ne reprendrons pas ces analyses dans le détail. Seule nous retiendra un moment la question de savoir quelle idée S. Thomas se faisait au juste de cette connaissance toute pénétrée d'affectivité.

Le saint Docteur fait plusieurs fois appel à une connaissance qu'il appelle *per modum naturae*, soit pour expliquer la présence chez l'homme vertueux de jugements pratiques très sûrs, soit pour rendre compte du mécanisme et des propriétés de l'assentiment de foi, telles sa liberté et son pouvoir de discernement. Mais nulle part il ne s'est étendu à loisir sur la question.

Les deux textes les plus manifestes qu'on trouve chez lui sont peut-être les suivants :

1° « *Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter ; uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est judicandum ; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quandam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis* » (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 45, a. 2).

2° « *Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quae conveniunt illi virtuti* » (1) (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 2, a. 3, ad 2).

Pour bien saisir le sens et la haute valeur de cette connaissance

(1) Ensuite vient l'application au *lumen fidei* déjà citée p. 50 : « *Et hoc modo etiam per lumen fidei... homo assentit his quae sunt fidei...* »

per modum naturae chez S. Thomas, il faut donc la considérer d'abord telle qu'elle surgit de l'exercice de la vertu.

La vertu ne s'acquiert que par l'effort et la répétition des actes. Nous devons habituer peu à peu nos appétits, volonté et sensibilité, à agir spontanément comme l'ordonne la saine raison. Mais une fois l'habitude vertueuse prise, il n'est plus nécessaire, pour chaque nouvel acte, de réfléchir sur la vérité des premiers principes moraux. On peut aller au plus court. Il suffit désormais, dans les circonstances données, de prendre confusément conscience du jeu spontané de nos tendances et de nos réactions.

« Du fait que la volonté et la sensibilité, note le P. Garrigou-Lagrange (1), sont *rectifiées* par ces vertus morales, il y a une *relation de conformité* entre l'homme vertueux et *le juste milieu* à garder en ces divers actes; c'est ce qui fait que ce vertueux par une sorte de tact ou de flair, discerne vite ce qui dépasserait la mesure en trop ou trop peu; il discerne les fausses notes sur le clavier des vertus, et il arrive par une grande discrétion à éviter toute confusion entre la franchise et la brutalité ou la jactance, entre la douceur et la faiblesse, la fermeté et la raideur, la magnanimité et l'orgueil. Il y a des nuances que la connaissance spéculative ne peut déterminer du moins dans le concret, tandis que la connaissance par sympathie les saisit vite et parfois immédiatement » (2).

Bref, choix établi sur la perception plus ou moins claire, mais toujours immédiate, d'une communauté de nature entre une faculté en acte et son objet, « affinité élective » portant d'instinct un être vers ce qui lui convient, telle nous apparaît avant tout la connaissance par connaturalité.

---

(1) P. Reg. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934, p. 67.

(2) L'auteur rapproche ensuite très heureusement la connaissance par sympathie thomiste, de l'esprit de finesse de Pascal... « On les voit à peine (les choses de finesse), on les sent plutôt qu'on ne les voit; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, *et juger droit et juste selon ces sentiments*... il faut *tout d'un coup voir la chose sous un seul regard*, et non par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré. »

Les scolastiques qui en avaient observé très tôt les conséquences philosophiques, les ont résumées dans l'adage devenu classique de l'Éthique à Nicomaque (1) :

« *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* ».

Cette façon de concevoir les choses pourrait, à première vue, sembler s'opposer aux principes noétiques si rigoureusement intellectualistes de S. Thomas. Ce n'est là, pourtant, qu'une vue superficielle des choses. Poussés à bout, ces principes, non seulement s'accommodent de cette doctrine, mais la présupposent et même s'y achèvent (2). Aussi, loin de juger la connaissance qui s'exprime « en termes d'appétit » comme intellectuellement inférieure, faut-il la placer au-dessus de la connaissance par principes généraux, du moins quand il s'agit de l'appréhension du concret. Qui oserait affirmer que le moraliste qui *déduit* à partir des notions de morale posées en principe connaît mieux, ne disons pas « la chasteté comme telle », mais l'*esse castum concretum*, que l'homme chaste qui se laisse guider par ses réactions instinctives ?

Ceci soit dit sans vouloir déprécier le moins du monde la connaissance par voie de raison, irremplaçable dans son domaine. Elle seule, ne l'oublions pas, est de soi claire et nette, universellement communicable et susceptible de se prêter à une critique méthodique.

Jusqu'à présent, nous n'avons parlé que de la connaissance sympathique qui naît de ces actes qui, à force d'être réitérés, finissent par inviscérer dans nos appétits organiques nos vertus et nos vices. Or, pour S. Thomas, il en est encore une autre, celle qui nous met en possession des premiers principes, et qui, cette fois, n'est pas le fruit de nos actes mais nous est innée. Toutefois, étant donné l'objet précis de notre recherche, nous laisserons ici entièrement de côté l'analyse de cette deuxième sorte de connaissance connaturelle. Nous omettrons également de répondre à la difficile question de savoir jusqu'à quel point, pour le Docteur de l'École, toute intellection, même la plus

---

(1) III, 7, 114, a. 32.

(2) Cette proposition demanderait évidemment, pour être établie, de longs développements que nous ne saurions songer à introduire dans le cadre de notre présente étude.

abstraite, ne comporte pas « un moment de nature » et n'enveloppe pas nécessairement par là même une connaissance sympathique. Que le champ d'application de cette connaissance soit plus ou moins vaste, ne change rien à sa nature.

Voyons plutôt ce qu'il en advient transposée dans l'ordre surnaturel. Ici, évidemment, il ne peut non plus être question de connaissance engendrée par l'habitude. Tout ce qui est strictement surnaturel ne saurait être qu'une gratification de la générosité d'en haut. La *cognitio per modum naturae* en ce domaine ne sera donc ni acquise, ni capable de l'être par nos efforts, mais viendra toute du dehors, infusée en nous à la manière d'une grâce.

On pourrait dire qu'elle est à la fois la condition et la conséquence de la communion de nos facultés connaissantes aux réalités divines et, en quelque sorte, leur apparentement. Elle justifie dans l'ordre surnaturel la thèse fondamentale de la théorie thomiste de la connaissance, à savoir celle qui affirme l'identité de l'être et du connaître.

Cet apparentement toutefois sera plus ou moins poussé selon qu'on le considère comme le fruit de la foi en tant qu'elle est simplement le fondement de la connaissance surnaturelle ou de la foi en tant qu'elle se trouve couronnée par les dons du S. Esprit. Dans le premier cas l'apparentement permettra tout juste à l'esprit d'accorder son assentiment à la vérité surnaturelle; dans le second cas il sera suffisamment intime pour donner lieu déjà à une certaine *appréhension* de cette vérité.

Ceci ressort de la réponse que fait S. Thomas à l'objection suivante : si la foi peut exister sans la grâce sanctifiante *(sine gratia faciente)*, pourquoi pas le don d'intelligence? Voici ses mots :

« *Ad tertium dicendum, quod fides importat solum assensum ad ea quae proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quae non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem... Et ideo non est similis ratio de intellectu et fide* » (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 8, a. 5, ad 3).

Même distinction un peu plus loin :

« *Donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum*

vero intellectus pertinet mente penetrare ea quae dicuntur » (a. 6, ad 2) (1).

Mais comme S. Thomas parle le plus souvent de la foi en tant qu'elle se trouve informée par la charité, il attribue habituellement en bloc à la foi ce qu'il déclare ailleurs être l'apanage de tel ou tel don du S. Esprit (2). Cette dernière remarque nous permet de clore notre parenthèse.

Si jusqu'à présent nous nous sommes abstenu dans notre exposé d'employer les mots d'objet formel, ce n'est que par un artifice de méthode, pour ne pas embrouiller la question. En réalité *lumen fidei* et objet formel s'impliquent si intimement que faire la théorie de l'un, c'est déjà faire celle de l'autre. Les deux pourtant ne s'identifient pas comme l'ont cru certains théologiens tels Banèz (3) et Cano (4).

Aussi ne sera-t-il pas inutile de passer rapidement en revue les textes qui parlent *ex professo* de l'objet formel de la foi. Nos conclusions s'en trouveront à la fois précisées et enrichies.

On sait que, pour les scolastiques, l'objet formel est, d'une façon générale, l'angle sous lequel une faculté atteint son objet, ou encore ce qu'elle atteint de plus spécifique, de plus central dans son objet.

L'objet formel peut être en outre, et c'est le cas en particulier pour

---

(1) Pour ne pas outrer ici la pensée de S. Thomas, il est bon de ne pas oublier la remarque qu'il fait à l'article 8, ad 2, de la même question :

« *Fides non potest* universaliter *praecedere intellectum : non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea* aliqualiter intelligeret. *Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quae est virtus ; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo.* »

(2) « *Omnia enim haec quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem quae in nobis per fidem* fundatur... *Sic ergo circa ea quae fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra ; primo quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur et hoc pertinet ad* donum intellectus, *secundo autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas, pertinet ad* donum sapientiae, *quantum vero ad res creatas, pertinet ad* donum scientiae, *quantum vero ad applicationes ad singularia opera, pertinet ad donum consilii* » (*II^a II^ae*, q. 8, a. 6, c.).

(3) *In II^a II^ae*, q. 1, a. 1, concl. 6, ad 3.

(4) *De locis*, l. 12, c. 3, concl. 2, sq.

la foi, le motif sur lequel on s'appuie en dernier ressort pour donner son assentiment. Il s'identifie alors avec le *motivum formale.*

D'où les expressions que l'on rencontre chez S. Thomas : « *id* per quod *cognoscitur, quod est* formalis ratio objecti » (*II^a II^{ae}*, q. 1, a. 1, c.). Ainsi la « formalis ratio *sciendi* » en géométrie est-elle constituée par les *media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur (ibidem).* Ou encore : « formalis ratio objecti, *quod est sicut* medium, propter quod *tali credibili assentitur* » (*II^a II^{ae}*, q. 2, a. 2, c.).

Ceci dit, quel est donc, pour S. Thomas, l'objet formel ou le motif ultime de nos actes de foi ?

Sur ce point l'ensemble des passages est net : l'objet formel de la foi est la vérité première. Mais que faut-il entendre au juste par cette formule ? Voyons si les textes l'explicitent :

1° « *Ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos est* ipsa veritas prima, quae infallibilis est » (III, d. 23, q. 2, a. 4, qa. 1, ob. 2).

2° « *Ratio enim quare voluntas inclinatur ad assentiendum his quae non videt est quod* Deus ea dicit » (III, d. 23, q. 2, a. 2, qa. 2, c.).

3° « *Fidelis credit homini, non quia homo, sed in* quantum Deus in eo loquitur; *quod ex certis experimentis colligere potest* » (III, d. 23, q. 2, a. 2, qa. 2, ad 3).

4° « *Cum enim fides non assentiat alicui nisi propter* veritatem primam credibilem, *non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima sicut color est visibilis ex luce. Et ideo veritas prima est formale in objecto fidei et a qua est tota ratio objecti* » (III, d. 24, q. un., a. 1, qa. 1, c.).

5° « *Fides, ut dicitur communiter,* primae veritati propter *seipsam assentit* » (*Verit.*, q. 14, a. 1, ob. 6).

6° « *Unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in* eis loquentis Dei testimonium *consideratur* » (*Verit.*, q. 14, a. 8, c.).

7° « *Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit; nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed* propter ipsam veritatem *(primam)* tantum » (*In Jo.*, c. 4, lect. 5) (1).

8° « *Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti,*

(1) Le texte a déjà été cité en entier pp. 48-49.

nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum » (*II^a II^ae*, q. 1, a. 1, c.).

9° « *...ita credere debet homo ea quae sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter* auctoritatem divinam » (*II^a II^ae*, q. 2, a. 10, c.).

10° « *Formale autem objectum fidei est* veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, *quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, seu ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem* » (*II^a II^ae*, q. 5, a. 3, c.).

Les autres passages qu'on peut relever dans les œuvres de S. Thomas reprennent simplement les expressions que nous venons de noter ou, du moins, ne leur ajoutent aucun détail saillant (1).

Tenons-nous en à ces derniers. Leur examen nous amène aisément à conclure que le motif de notre assentiment de foi, ce qui en fin de compte le provoque, c'est l'action de la vérité première qui rend les vérités surnaturelles actuellement croyables tout comme la lumière rend actuellement visible le jeu des couleurs (cfr 4°).

Il est manifeste — acceptons la physique du temps — que nous ne voyons pas la lumière matérielle en elle-même, à part des objets qu'elle illumine, dont elle fait apparaître la couleur, mais seulement en eux et par eux. S. Thomas estime qu'il n'en va pas autrement pour la Lumière incréée qu'est la Vérité première. Elle non plus ne se laisse pas percevoir en elle-même, mais uniquement dans et par les vérités de foi — en l'occurrence les articles de notre *Credo* — qu'elle éclaire.

La vérité première donc, disions-nous, rend les vérités de l'ordre surnaturel *actuellement* croyables. Par là nous devons entendre qu'elle les fait apparaître comme « dites par Dieu » (cfr 2° et 3° : *quod Deus ea dicit ; in quantum Deus in eo loquitur) ;* comme révélées par Dieu (cfr 8° : *quia est a Deo revelatum) ;* comme garanties par Dieu (cfr 9° : *propter auctoritatem divinam)* ; comme objet de témoignages de la

(1) Cfr III, d. 23, q. 2, a. 2, qa. 3, c. ; *De Verit.*, q. 14, a. 2, ad 7 (« ... *prima veritas quae causat fidei assensum* ») ; *Ibid.*, a. 7, ad 7 ; a. 8, ad 16 (« ... *testimonium veritatis primae* ») ; *Trin.*, q. 2, a. 2, c. ; *II^a II^ae*, q. 1, a. 6, ad 2 ; q. 2, a. 2, c. ; q. 4, a. 6, c. ; q. 5, a. 8, c. ; etc.

part de Dieu (cfr 6° : *quantum in eis loquentis Dei* (1) *testimonium consideratur)*...

Qu'est-ce à dire, sinon que nous avons affaire ici à une action immédiate de Dieu lui-même, à une intervention directe de la Vérité éternelle se révélant elle-même et se portant garante de cette révélation d'elle-même.

Aussi, comprend-on sans peine que la réaction provoquée en nous par cette illumination divine soit un assentiment inconditionné, un assentiment qui se boucle, si l'on peut dire, sur lui-même. Peut-on exiger garantie plus haute que celle de la vérité première qui est infaillible?

A moins de s'engager dans un processus *in infinitum* ou de se trouver « au rouet », l'esprit ne trouvera son apaisement et sa sérénité que dans cet ultime témoignage.

Dès lors se dégage toute la portée de certaines expressions du Maître : la foi donne son assentiment *primae veritati propter seipsam* (5°); l'homme une fois amené à la croyance *(manuductus)* soit par la raison naturelle, soit par le témoignage de la loi ou la prédication des autres, cet homme peut affirmer qu'il ne croit pour aucun de ces motifs mais *propter ipsam veritatem (primam) tantum* (7°).

D'autre part, si nous prenons en considération le texte de la *II^a II^ae*, q. 5, a. 3, c. (cfr 10°) selon lequel l'objet formel de la foi, c'est la vérité première telle qu'elle est révélée dans les saintes Écritures et dans l'enseignement de l'Église, nous constatons que pour S. Thomas, sous peine d'être en dehors du domaine de la foi surnaturelle, il ne saurait y avoir désaccord entre l'illumination de la Vérité première et la doctrine de l'Église, puisque c'est précisément (2)

---

(1) Il pourrait être intéressant de rechercher quel lien logique unit, dans la pensée de S. Thomas, les expressions *Veritas prima* et *locutio Dei*. Car, à première vue, ces deux expressions ne se recouvrent pas formellement. A lire les textes, on a l'impression que S. Thomas les place sur le même plan, sans les relier, comme les théologiens modernes, par des considérations spéculatives, que pour lui elles s'équivalent mais viennent simplement de sources différentes. *Veritas prima* est une expression d'ordre plutôt philosophique, une expression de métaphysiciens et de théologiens d'école. *Locutio Dei*, au contraire, semble venir tout droit de la Bible.

(2) Cfr ce que nous avons dit un peu plus haut, p. 57.

cette doctrine qu'elle se charge de nous faire apparaître comme procédant d'elle-même. D'où les mots qui suivent :

« *Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in scripturis manifestata, ille non habet habitum fidei* ».

Il ne nous reste plus qu'à unifier toutes les constatations que nous avons faites jusqu'à présent en indiquant brièvement la relation qui unit, dans la pensée de S. Thomas, la lumière de la foi à son objet formel. Elle saute d'ailleurs aux yeux. Qu'on se rappelle ce texte cité précédemment :

« *Per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi veritati primae propter seipsam* » (*In Boet., De Trinit.*, q. 2, a. 2, c.).

La connaissance, même encore obscure, de la vérité première comme objet formel de notre assentiment de foi suppose en nous une faculté qui nous mette en rapport direct, qui nous connaturalise avec cette vérité première. Ne faut-il pas qu'il y ait concordance stricte entre un principe élicitif d'action et le motif capable de le faire passer à l'acte?

La foi infuse, le *lumen fidei*, qui est la surnaturalisation de notre intelligence, apparaît ainsi sous son vrai jour. Sans elle cette concordance ne saurait s'établir. Et l'acte de foi, au lieu d'être surnaturel, serait « surnaturaliste », c'est-à-dire, sans attache avec les exigences de notre nature. Elle seule, parce qu'elle est, comme nous l'avons vu, participation créée de la vérité incréée dans l'esprit du croyant, nous met à même de discerner la voix de Dieu et d'y répondre par un assentiment d'une fermeté à toute épreuve, engendrant une certitude que, malgré l'absence d'évidence intellectuelle, rien ne saurait ébranler :

« *Nulli enim credens firmius adhaeret quam his quae per fidem tenet* » (*Verit.*, q. 10, a. 12, ad 6).

EXCURSUS HISTORIQUE (1).

Au point où nous en sommes de notre enquête, il pourrait être instructif de rechercher si et dans quelle mesure les principaux éléments qui expliquent et justifient l'assentiment de foi chez S. Thomas, à savoir, le *lumen fidei* pénétrant d'affectivité surnaturelle le mouvement de notre intelligence et la *Veritas prima* garantissant elle-même notre adhésion aux enseignements révélés, se retrouvent chez ses grands contemporains. Les attaches traditionnelles, sinon l'originalité foncière de la pensée thomiste, en ressortiront d'autant.

Le *doctor universalis*, S. Albert le Grand, commence par distinguer avec soin dans la foi la *mera cogitatio*, l'ensemble des objets à croire qui nous vient *ex auditu* et l'*assensus ipse* qui est œuvre divine.

« *Auditus sumitur ibi* (*Rom.*, 10, 17) *generaliter pro omni, quod inducit ad fidem, sicut auditus verbi, et visus miraculi, et hujusmodi : sed hujusmodi non causant consensum in fide, sed tantum inducunt cogitatum de credibili. Et quia non sufficienter probant, ideo non deserviunt fidei nisi ex parte materialis partis, quae est tenuis cognitio et formaliter perficitur ex parte affectus* » (*In lib.* 3 *Sent.*, dist. 23, a. 1, ad 4).

« *Quaedam fides est ex auditu, et quaedam est charisma Spiritus sancti ; illa quae est ex auditu, potest habere rationem inductivam, non probativam, non ut quis consentiat, sed ut facilius consentiat ei, cui tamen per affectum est inclinatus et paratus consentire. Charisma autem est lumen infusum tendens in primam veritatem, et haec non habet rationem inducentem, ut ita dicam* » (*In lib.* 3 *Sent.*, dist. 24, a. 1).

Ainsi donc, la *cogitatio de credito* prépare l'assentiment de foi, y incline, mais ne le cause d'aucune façon. Il est uniquement le fruit

---

(1) Cfr A. Straub, S. J., *De Analysi fidei*, Innsbruck, 1922. Sur l'évolution de la psychologie de la foi depuis Abélard jusqu'à Albert le Grand, cfr Dr. Georg Englhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der Mittelalterlichen Scholastik*, Munster, 1933. C'est Guillaume d'Auxerre, à ce qu'il semble, qui le premier a employé la formule : la foi est un assentiment à la vérité première pour elle-même : « *Cum dicitur : fide credit quis primae Veritati propter se, haec dictio « propter » notat causam finalem... et verum est quod anima motu fidei movetur in primam Veritatem, ut in illa quiescat* » (*Summa Aurea*, III, tr. 12, c. 2, q. 1).

de la lumière de foi, il est pure adhésion à la vérité première pour elle-même.

« *Assensus est primae veritatis propter se et super omnia : fides est in actu* » (*Sum. theol.*, p. 1, q. 2).

Albert le Grand insiste beaucoup sur ce dernier point : le croyant s'attache si fortement à la Vérité première *propter se*, qu'il dénie à tout autre motif le droit de commander son attitude.

« *In scientia et artibus ratio est causa consensus, et prius accipitur ratio ut postea consentiatur ; in fide autem est e contrario ; prius enim consentitur primae veritati propter se, et postea quaeritur ratio ut aliqualiter intelligatur creditum ; et postquam inventa est, adhuc ei non innititur fides ; et ideo patet, quod totum ex libertate voluntatis procedit, quod fidem facit assentire ; et ideo inclinat ut natura* » (*In lib.* 3 *Sent.*, dist. 23, a. 22).

Et la vraie raison de tout ceci, c'est que la vérité première est, tout à la fois, l'objet premier et le motif de la croyance (1).

« *Virtus una est fides, et habet unum objectum quod est prima veritas, et unam rationem quae est eadem veritas, et innititur primae veritati propter seipsam ; et haec diversificatio non est nisi differentia objecti penes proprietates accidentales, ut est veritas in signo vel in esse* » (*Ibid.*, dist. 23, a. 7, ad 1).

La vérité première est encore, déclare le maître de S. Thomas, la cause efficiente, finale, formelle et exemplaire de notre foi (2).

Du reste, notre auteur ne lui refuse pas tout rôle *objectif* dans la croyance et la décrit alors comme autorité, révélation, témoignage infaillible, véracité divine *in loquendo*. Mais comment expliquer que notre intelligence puisse ainsi croire uniquement à cause de la Vérité première ? Le saint Docteur se contente généralement d'en appeler à la lumière de foi informant la conscience.

« *Fides est certior omni arte et demonstratione, quadam certitudine. Est enim certitudo duplex, scilicet certitudo veritatis intellectivae, et veritatis affectivae, sive certitudo veritatis quae secundum pietatem est... Certitudo veritatis intellectivae aut est in primis illius scientiae in qua est veritas illa, aut in demonstratis in primis, aut ex his quae per prima*

(1) Le motif de la croyance est lui-même, pour Albert le Grand, objet de foi dans un sens large. Cfr *In lib.* 3 *Sent.*, dist. 24, a. 8.

(2) *In lib.* 3 *Sent.*, dist. 24, a. 4 ; et *ibid.*, dist. 23, a. 19, ad q.

et vera acceperunt fidem. Certitudo autem veritatis quae est secundum pietatem, supra rationem est ; et ideo non trahit certitudinem a principiis rationis, sed potius a lumine, quod est simile primae veritati, quod est simplex quasi aperiens oculum ad videndum primam veritatem, sicut lumen solis incidens oculo, aperit ipsum ad accipiendum quod offertur ; et haec est certitudo ex lumine fidei informante conscientiam, et convincente per affectum de veritate credibilitatis, et quod tendendum sit in ipsum quod creditur, etiam extra metas rationis propriae ; et haec est certitudo fidei » (*In lib.* 3 *Sent.*, dist. 23, a. 17).

Cette esquisse, bien qu'à peine poussée, suffira, espérons-nous, pour se rendre compte avec quelle vigueur Albert le Grand a mis en relief l'élément affectif et mystique de la foi (1). Malheureusement, en plaçant la foi surtout dans l'intellect pratique, il a compromis quelque peu la solidité de son système. S. Thomas, plus nettement intellectualiste, la placera dans l'intellect spéculatif, sans lui enlever pour cela son élément d'affectivité mystique.

Il est vrai qu'il pourrait y avoir ici, avant tout, une question de vocabulaire, l'intellect pratique ne désignant pas autre chose peut-être, pour S. Albert, que l'intelligence en tant que toute pénétrée d'appétit.

Aussi à prendre les choses globalement, on peut dire que les deux maîtres sont proches l'un de l'autre et que leurs idées tendent à se rejoindre.

L'école franciscaine avec Alexandre de Halès et S. Bonaventure se meut dans un climat affectif fort semblable.

Selon le premier en date de ces deux théologiens, il faut distinguer une double foi, une foi acquise reposant sur des motifs ou des témoignages créés et une foi infuse adhérant à Dieu, Vérité première, *propter se et super omnia*.

---

(1) Pour une étude plus poussée de l'acte de foi chez S. Albert le Grand, nous renvoyons à l'article du Père A. M. MACCAFERRI, O. P., *Le dynamisme de l'acte de foi selon Albert le Grand*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XXIX, 1940, pp. 278-303. Le P. Maccaferri y montre comment Albert le Grand, « tout en profitant de la réflexion de ses aînés, propose du problème de la conjonction du vrai et du bien dans la foi, communion à Dieu par voie de connaissance, une solution personnelle, basée elle aussi sur la transcendance de la Vérité première, mais présentant une synthèse organique et raisonnée du vrai et du bien, dans cette Vérité qui est béatitude » (p. 302).

« *Est fides ex auditu acquisita sive testimonio scripturarum, et est fides gratuita infusa a Deo ad assentiendum primae veritati propter se. Fides primo modo dicta colligitur ex testimonio et ratione et non est sufficiens ad salutem; secundo vero modo infunditur ex superna illuminatione, et haec est fides salutaris et donum gratiae* » (*Sum. theol.*, p. 3, q. 68, membr. 2).

La foi acquise ne cause pas la foi surnaturelle, mais excite et prépare l'âme à en recevoir l'infusion d'en haut.

« *Ratio et fides, quae est ex ratione, se habent ad fidem gratuitam sicut praeambula dispositio ad formam; disponit enim animam ad receptionem luminis, quo assentiat primae veritati propter se, sed per modum naturae, non gratiae, et dicitur ipsam introducere sicut tela filum, et tunc ratio cessat humana, quando ei non innititur fides introducta* » (*Ibid.*).

Quant à la foi infuse, son objet qui est par essence le Vrai incréé, est cru à cause de Dieu même qui, en nous le révélant, ne peut ni se tromper ni nous tromper. Ainsi se trouve justifiée la formule qui déclare que, dans la foi infuse, la vérité première est crue pour elle-même. Mais le docteur franciscain ne cherche guère à expliquer plus avant à quel titre la foi surnaturelle, à l'encontre de la foi acquise, est pur attachement à Dieu pour lui-même.

Voici tout au plus ce qu'on trouve dans certains textes à ce sujet :

« *Sicut enim per lumen fidei informatur intellectus, ut certitudo sit respectu omnium credendorum, et sicut ex illa parte in principiis rei evidentia est sufficiens argumentum, ut ei consentiat intellectus, ita ex ista parte informatio intellectus per lumen primae veritatis in fide est sufficiens argumentum, ut consentiat intellectus ipsi primae veritati in omnibus credentibus* » (*Ibid.*, membr. 5, a. 2).

Cette théorie d'Alexandre de Halès sur la foi fut reprise, sans grandes modifications, par son disciple S. Bonaventure. Lui aussi se plaît à répéter que la foi infuse est avant tout adhésion à la vérité première *propter se et super omnia* et se distingue ainsi de la foi acquise dont l'assentiment a pour objet la vérité *ex auditu* et pour motifs *amor et reverentia dicentis, vel miracula, vel rationes et argumenta* (1). La foi informe elle-même, pourvu qu'elle possède la « *forma*

(1) Cfr *In lib.* 3 *Sent.*, dist. 23, a. 1 et 2.

fidei secundum quod est virtus, innititur primae veritati propter se, quamvis in ipsam non tendat amando » (1).

Or, adhérer à la vérité première pour elle-même peut-il être autre chose qu'adhérer au motif de foi, considéré formellement, pour lui-même ? Cette identité, S. Bonaventure l'affirme de plusieurs manières, lorsqu'il déclare par exemple qu'adhérer à la vérité première n'est rien autre que *credere Deum Deo.*

« *Objectum alicujus habitus cognitivi dupliciter habet determinari : aut communiter aut proprie, sive per se et per accidens. Illud autem vocatur objectum commune, quod habet communem acceptionem ; et objectum per accidens, quod quidem habet rationem materialis ; illud autem dicitur objectum proprie et per se, quod quidem habet rationem motivi. Secundum hanc duplicem acceptionem dupliciter contingit loqui de objecto fidei. Nam uno modo potest dici objectum fidei, circa quod ipsa fides versatur, tamquam circa illud quod credit esse verum, sive illi assentiat propter se, sive propter aliud. Et hoc modo non tantummodo est circa verum increatum, verum etiam circa verum creatum, quia fides non tantum credit ipsi divinae veritati in se, sed etiam in his quae ab ea dictantur, quae sunt multa vera creata. Si autem loquamur de objecto fidei secundum propriam acceptionem, prout dicitur objectum, quod habet rationem motivi, sic objectum fidei est verum increatum... Ad illud quod objicitur, quod haereticus judicaretur qui pertinaciter negaret quae in sacra scriptura dicuntur, dicendum quod hoc non est, quia omnia quae in sacra scriptura continentur, teneant rationem objecti proprii et motivi respectu ipsius fidei, sed hoc est quia consequuntur ad ejus objectum proprium. Quia enim sacra scriptura edita est ab ipsa veritate increata et a spiritu sancto, qui contradiceret sacrae scripturae contradiceret ei cui fides assentit propter se, videlicet ipsae summae veritati. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod fides circa verum creatum habet versari sicut circa objectum proprium* » (*In lib.* 3 *Sent.*, dist. 24, a. 1, q. 2).

Ainsi donc, déclare en substance notre auteur, de même qu'adhérer aux vérités créées, même contenues dans l'Écriture, c'est croire des vérités créées, ainsi adhérer à la Vérité incréée, c'est croire la Vérité incréée ; mais la Vérité incréée, à l'encontre des vérités créées, est crue

(1) Cfr *In lib.* 3 *Sent.*, a. 2, q. 3.

pour elle-même. Objet et motif de croyance sont donc identiques de fait, si pas de raison.

Ce motif, il le décrit également comme la *veritas prima dictans, quae non possit falli nec dictare nisi vera*, la *testificatio auctoritatis* ou le *dictamen veritatis*.

S. Bonaventure reconnaît ensuite qu'une pareille foi infuse ne peut exister que dans une intelligence divinement illuminée et réduite en captivité par la volonté libre « *in obsequium Christi* ».

« *Facile enim erat credere, quod ille homo pateretur; sed difficillimum erat credere, quod deus esset qui pateretur; nec hoc credebat aliquis, nisi qui volebat, et quem illuminatio fidei adjuvabat* » (*Ibid.*, a. 2, q. 1, ad 4).

« *Quoniam intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati primae secundum suum judicium, sed secundum voluntatis imperium, ideo fides non respicit intellectum tamquam pure speculativum, sed necessarium est, quod ipsa sit in ipso intellectu, secundum quod est quodam modo extensus et ab affectu inclinatur... Fides... respicit... quodam modo ipsum affectum et ejus actum, qui est velle assentire ei, ad quod ratio ex se non potest attingere... Licet in quantum virtus meritoria dicenda sit esse in libero arbitrio, in quantum tamen habitus reddens potentiam facilem ponenda est quodam modo in potentia cognitiva... quoniam ad fidem pertinet cogitare, ad fidem pertinet illuminare et rationem reformare et intellectum captivare* » (*Ibid.*, dist. 23, a. 1, q. 4).

Ces quelques textes de S. Bonaventure que nous venons de citer témoignent de sa fidélité à la pensée de son maître sur la question du motif suprême de nos assentiments de foi.

En jetant ce rapide coup d'œil sur la théologie de la foi des trois grands docteurs qui furent plus ou moins les contemporains de S. Thomas, nous n'avions d'autre but que de situer quelque peu la pensée de ce dernier.

Passons sur les divergences de détail et insistons plutôt sur la similitude des vues générales. N'est-ce pas un fait remarquable que de trouver chez tous ces théologiens le même souci de résoudre le problème de la foi dans un contexte mystique, ou, à tout le moins, dénué de tout essai de rationalisation intempérante? Tous veulent ramener ultimement la justification de nos assentiments de foi à l'illumination de notre esprit par la vérité première, crue pour elle-même. Tous

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

aussi entrevoient l'importance de l'aspect volontaire et affectif de ces assentiments. Tous enfin se rendent compte que le nœud du problème gît dans la détermination du complexe « objet formel — lumière de foi ».

La pensée de S. Thomas est donc bien d'accord ici avec celle de son époque. Son originalité consiste surtout dans une plus grande rigueur intellectuelle, qui la préservera toujours, même s'il s'agit de connaissance supra-rationnelle, de tout illuminisme de mauvais aloi.

CHAPITRE SIXIÈME

LE PROBLÈME DE LA DOUBLE CRÉDIBILITÉ

En quels termes S. Thomas parle-t-il de ce que nous appelons aujourd'hui les motifs de crédibilité ? Dans quelle lumière croit-il que nous les atteignons ? Et quelle force probante leur attribue-t-il ? Autant de questions délicates auxquelles il faut nous attaquer à présent. Elles touchent du reste de très près au centre même du débat qui nous occupe et les considérations que nous venons de développer au sujet de la lumière de foi avaient en grande partie pour but de nous préparer à les bien entendre.

Remarquons, pour commencer, qu'il faut se garder avec soin d'identifier les motifs de crédibilité, — c'est-à-dire tout ce qui accrédite aux yeux de notre esprit une vérité qui ne nous est pas directement accessible —, avec ce que S. Thomas nomme parfois les *fidei praeambula*. Cette dernière expression désigne sous sa plume les vérités religieuses naturellement connaissables à l'homme que la foi présuppose mais que, vu la condition concrète de l'humanité, elle englobe très habituellement.

Ainsi, nous lisons par exemple dans la *Somme Théologique* (*I^a*, q. 2, a. 2, ad 1) :

« *Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I, non sunt articuli fidei, sed* praeambula ad articulos. *Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit* » (1).

(1) Cfr encore *II^a II^ae*, q. 2, a. 10, ad 2 : « *Rationes demonstrativae inductae ad ea quae* sunt fidei praeambula, *non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei..., non tamen diminuunt rationem charitatis* ».

La remarque a son importance pour l'interprétation correcte de certains textes dont, autrement, on serait tenté de majorer la valeur.

Si l'on prend l'ensemble des passages où S. Thomas parle de la crédibilité de la foi, on constate qu'on peut les ramener assez facilement à deux groupes, le premier contenant ceux qui ont trait à la crédibilité de la révélation en suite du rapport immédiat qu'elle soutient avec la Vérité incréée, le second ceux qui la dérivent des *causae exterius inducentes ad fidem.*

S. Thomas reconnaissait donc à la foi une double crédibilité que, pour faire court, et bien que le docteur angélique ne connût pas ces vocables, nous qualifierons d'interne et d'externe.

Ces deux crédibilités se laissent non seulement nettement entrevoir, mais apparaissent avec des propriétés qui les différencient sans peine et sont loin d'avoir dans l'idée de S. Thomas la même valeur.

Justifions ces assertions et précisons-les par l'examen des principaux textes sur ce sujet.

Dès le *Commentaire sur les Sentences*, nous trouvons notre distinction affirmée avec toute la clarté désirable :

« *De ratione fidei est quod credens assentiat aliquibus quae non videt nec secundum se, nec resolvere ea potest ad ea quae videt; sed inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quae sufficit ad determinandum assensum in id quod creditur.*

Ratio autem haec inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus; vel sumitur ab ipsa veritate, sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros ».

Ainsi, d'après ce passage, nous pouvons être amenés à croire une vérité soit en vertu de l'appui de quelque chose de créé, d'un *signe*, soit en vertu de l'appui de la *Vérité incréée elle-même*. Mais le signe n'agit pas de la même façon sur notre esprit que la Vérité première. En effet, poursuit notre texte :

« *Primo modo dicta fides* cogit *intellectum ad credendum per hoc quod non apparet aliquid contrarium; sed secundo modo intellectus non cogitur, sed ex voluntate inclinatur* ».

Ces vérités d'ordre général sont ensuite appliquées au cas assez étrange de la foi des démons :

« *Et primo modo est fides in daemonibus, inquantum ex ipsa naturali*

cognitione simul, et ex miraculis, quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt; non autem secundo modo » (III, d. 23, q. 3, a. 3, qa 1) (1).

Commençons par préciser la doctrine de S. Thomas au sujet de la crédibilité interne. Nous verrons ensuite comment la crédibilité externe s'en différencie et se hiérarchise par rapport à elle.

Comme son nom l'indique, la crédibilité interne ne recherche pas ses points d'appui, ses motifs, dans quelque réalité extérieure à l'âme croyante ou en passe de le devenir, mais se base tout entière sur certains phénomènes se jouant à l'intime de cette âme.

Nous sommes mus à adhérer aux vérités révélées, estime l'Aquinate, non seulement à la vue de signes et de miracles mais encore en vertu de motions surnaturelles, de grâces affectant notre intelligence et notre volonté et désignées, plus habituellement, sous le nom de vocation ou d'instinct intérieur.

Voici l'un ou l'autre témoignage :

« *Alia vero vocatio* (la première étant tout extérieure) *est interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum iis quae sunt fidei vel virtutis... Et haec vocatio necessaria est, quia cor nostrum non se ad Deum converteret, nisi ipse Deus nos ad se traheret...* » (*In Rom.*, c. 8, lect. 6).

« *Deus testificari alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem tantum... Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primo ergo testificationis (modo) capaces fuistis (dicit Jesus Judaeis)... Sed non intelligibis illius vocis : « Neque vocem ejus unquam audistis, etc., id est participes ejus non fuistis...* » (*In Is.*, c. 5, lect. 6).

« *...Habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis praedicationi* » (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 10, a. 1, ad 1).

« *Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae; et, quod plus*

---

(1) Voir encore *De Verit.*, q. 14, a. 9, ad 4; *In Jo.*, c. 2, lect. 2, n. 5; *In Is.*, c. 5, lect. 6; *II*^{a} *II*^{ae}, q. 2, a. 1, ad 1; q. 6, a. 1, etc.

est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum...» (*II^a II^{ae}*, q. 11, a. 9, ad 3).

« *Adjuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem... Secundo per doctrinam et praedicationem exteriorem... Tertio per exteriora miracula... si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctori legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere* » (*Quodl.* 2, q. 4, a. 6, c.).

« *Interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis* » (*Quodl.* 2, q. 4, a. 3, ad 3).

Bien que cet instinct intérieur doive, selon la remarque du dernier texte cité, être mis en relation avec la vérité première, il faut pourtant veiller à ne pas le confondre avec l'objet formel de la foi. Celui-ci, avons-nous vu précédemment, n'est rien autre que cette Vérité première crue pour elle-même, c'est-à-dire le témoignage incréé de Dieu mystérieusement mais réellement atteint par notre esprit surélevé par la lumière de foi. Sans doute, par là même, il justifie pleinement l'assentiment intellectuel qui nous est demandé par l'Église, mais en se cantonnant, pour ainsi dire, dans l'ordre objectif. Comme tel, il échappe donc totalement aux prises de notre conscience. Sous peine de le dégrader, on ne saurait en faire, à proprement parler, un motif de crédibilité. S. Thomas n'a jamais prétendu ramener le motif de foi aux « raisons personnelles », même internes, de croire.

Par contre, on peut sans hésiter identifier l'*instinctus Dei invitantis* avec le *lumen fidei*, puisque, d'après le célèbre passage de la *II^a II^{ae}*, q. 1, a. 5, ad 1 :

« *Per hunc modum fideles habent eorum (quae sunt fidei) notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda* ».

Mais alors il faut admettre que la lumière de foi n'est pas seulement lumière percevante *(id quo)* mais aussi lumière perçue *(id quod)* du moins de façon confuse et en conjonction avec l'objet illuminé dans la connaissance directe et même, par après, de façon plus explicite dans la connaissance réflexe. Autrement il ne saurait pas constituer vraiment un motif de crédibilité, fonder en raison un jugement de crédibilité.

Toutefois, gardons-nous de gauchir ici imprudemment les positions de S. Thomas. De nos jours, nous recherchons avant tout comment la grâce de foi est susceptible de nous amener à formuler l'affirmation fondamentale : « la révélation doit être crue ». Le Docteur angélique, au contraire, beaucoup moins préoccupé de résoudre le problème de la conversion des incroyants, que d'expliquer, en théologien, le mécanisme de la foi et d'en confirmer la pratique aux yeux de chrétiens vivant en pleine chrétienté, s'est surtout intéressé à la manière dont le *lumen fidei* fait voir d'une manière obscure la vérité des dogmes en particulier, ou encore à celle dont la raison, par des arguments de convenance, parvenait à en montrer le caractère hautement admissible.

Il y a donc, dans cette question de la crédibilité de la révélation, un double aspect qu'il est bon de distinguer nettement, le premier par lequel le non-croyant peut être amené à la foi (et que S. Thomas, somme toute, n'a guère approfondi), le second qui permet au croyant de s'enraciner dans sa foi et d'éviter les pièges de l'hérésie (1). Cette distinction nous permettra plus tard de mieux saisir la véritable portée de certains textes de l'Aquinate.

Un dernier point reste encore à examiner : quel degré de certitude cette crédibilité interne procure-t-elle à l'esprit? S. Thomas affirme sans doute que, grâce à l'intervention du *lumen fidei*, il n'y a aucun danger à donner son adhésion à des vérités qui dépassent notre raison. Mais, comme le fait remarquer le Père de Guibert dans son opuscule sur les doublets de S. Thomas d'Aquin que nous venons de signaler en note, peut-être faut-il entendre ce *nihil periculi vel damnationis*, non de tout danger d'erreur, mais de tout danger d'erreur *préjudiciable* au salut de l'âme, parce que coupable et imputable à une *imprudence*. Dans la réponse à la question, en effet, c'est de cela qu'il s'agit : en adhérant par la foi à une doctrine hors de la portée de la raison naturelle, ne commettons-nous pas une *imprudence (periculose assentit)*? (2).

---

(1) Sur « la foi qui discerne », cfr JOYCE, *La Foi qui discerne, d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Rech. sc. rel.*, 1916, t. VI, pp. 433-455; DE GUIBERT, *Les doublets de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1926, ch. IV.

(2) DE GUIBERT, *op. laud.*, p. 78.

Il semble donc bien que nous nous mouvions ici dans le domaine de la certitude morale, relative mais prudente, sans danger pour le salut de l'âme, mais dénuée de cette valeur absolue et universelle qui n'appartient qu'à la certitude pleinement objective et que peuvent seules engendrer l'intelligence, la science ou la foi reposant sur le témoignage incréé de la Vérité première.

D'autres expressions comme « *ille qui credit habet* sufficiens *inductivum...; unde* non leviter *credit...; in natura humana est ut mens hominis non* repugnet *interiori instinctui...* », viennent confirmer cette interprétation.

Passons maintenant à l'étude de la crédibilité externe qui nous demandera un peu plus de temps. Celle-ci, nous le savons déjà, s'appuie sur des objets extérieurs, dont les plus frappants sont les *signa*, les miracles destinés à accréditer le prédicateur de la foi :

« *Argumenta quae cogunt ad fidem, sicut* miracula, *non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem* » (III, d. 24, q. un., a. 2, qla 2, ad 4).

« *Daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed coacti evidentia* signorum, *ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur, habere* » (*Verit.*, q. 14, a. 9, ad 4).

« *Ea quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt : uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est in corp. art.; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam* signorum, *vel propter aliquid hujusmodi* » (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 1, a. 4, ad 2).

Outre les miracles, S. Thomas range encore parmi les *exterius inducentia ad fidem*, la prophétie, la révélation des choses occultes (1), la persuasion du prédicateur (2) et autres choses *hujusmodi*.

Mais venons-en sur-le-champ au point le plus sensible et le plus controversé de tout ce présent débat : les jugements de crédibilité

(1) *In Joan.*, c. 2, lect. 2, n. 5.
(2) *II*^{a} *II*^{ae}, q. 6, a. 1.

interne et externe, qui se différencient entre eux par les motifs qui servent respectivement à les fonder, se trouvent-ils aussi être différents l'un de l'autre par la structure, naturelle ou surnaturelle, de la faculté dont ils procèdent ? En d'autres termes, les *signa* ou *miracula* sont-ils atteints de la même façon par notre intelligence que les motions divines ? Si l'on devait répondre par l'affirmative, les deux crédibilités, à vrai dire, ne différeraient pas essentiellement et l'on pourrait presque parler, chez S. Thomas, d'une crédibilité unique.

L'examen des textes ne semble pourtant guère favorable à cette façon de voir. Il en ressort, au contraire, qu'aux yeux de l'Aquinate, si la crédibilité interne relève du domaine de la connaissance surnaturelle, la crédibilité externe, pour son compte, appartient tout entière à celui de la connaissance naturelle. Qu'on en juge par ce qui suit.

Le jugement de crédibilité interne, venons-nous de voir, se trouve pour ainsi parler sur la même ligne que l'assentiment de foi qu'il prépare immédiatement ou dont il n'est qu'un aspect. Le rapport entre eux est très intime. Le fait que l'un et l'autre s'originent dans la lumière de foi en est la cause immédiate. Or, comme il a été dit plus haut, le *lumen fidei* ne procure pas l'évidence irrécusable de la lumière intellectuelle tombant sur les premiers principes, mais opère par voie d'inclination ou de connaturalité, en faisant appel au dynamisme affectif de la volonté libre, en un mot, sympathiquement ou *per modum naturae*. Mais pareille connaissance appétitive ne saurait forcer l'esprit à donner son assentiment, elle peut tout au plus l'y incliner. Nous nous tenons ici tout entiers sur le terrain de la certitude libre. Jamais par conséquent les motifs sur lesquels s'appuient les jugements de crédibilité interne, ne sauraient, malgré leur solidité, être vraiment contraignants.

Si, pour S. Thomas, tous les motifs de crédibilité devaient être appréhendés par voie de sympathie, le problème des fondements rationnels de la foi serait à coup sûr simplifié. Mais il est loin d'en être ainsi. Dans tous les passages où il est question des motifs externes de notre croyance, des *signa* et *miracula*, ceux-ci, ou bien arrachent littéralement la conviction, ne laissant aucune place à une adhésion libre, ou bien engendrent dans nos esprits ce que le saint Docteur appelle parfois une *opinio fortificata rationibus*. En tout cas, nulle part il n'y est question de connaissance par connaturalité, ce qui

serait le cas normal si les *causae exterius inducentes* devaient, pour servir d'appuis raisonnables à notre foi, être vus dans une lumière surnaturelle.

Voici comment se présentent les textes :

Commençons par ceux qui parlent d'évidence ou d'assentiment forcé :

1° III, d. 23, q. 3, a. 3, qa 1 — comme nous venons de citer (1) une bonne partie de ce premier texte, nous nous contenterons d'en rapporter ici les seuls passages qui nous importent pour le moment — : « *Primo modo (sc. ex aliquo creato) dicta fides* cogit *intellectum ad credendum... Ex ipsa* naturali cognitione *simul, et ex* miraculis *quae vident (daemones) supra naturam esse multo subtilius quam nos,* coguntur *ad credendum ea, quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt...* »

Dans les réponses aux objections nous trouvons encore :

« *...quam (veritatem) credere per aliqua* signa compelluntur » (ad 1).

« *In eis* intellectus cogitur *ad assentiendum; unde non omnino ex libera voluntate procedit* » (ad 3).

Sans doute, dans ce texte, il s'agit de la foi des démons. Mais remarquons que S. Thomas aborde son « *Respondeo dicendum...* » par des principes d'ordre tout à fait universel : « *de ratione fidei est...* » et semble ne mettre, entre les démons et nous, qu'une différence d'acuité dans la perception des miracles qui forcent la croyance *(...et ex miraculis quae vident (daemones) supra naturam esse multo subtilius quam nos).*

A première lecture, la réponse *ad tertium* peut, il est vrai, sembler affaiblir la portée des expressions employées dans le corps de l'article. Mais comme le fait remarquer le P. Straub :

« *Ex textu et contextu hujus loci per hoc non adsignificetur, fidem daemonum esse saltem quandantenus liberam : significatur daemonum intellectum cogi ideoque fidem non esse sicut fidem hominum fidelium, quae omnino libera sit* » (2).

2° III, d. 23, q. 3, a. 2, ad 2 : « *Quantum vero ad rationem quae*

---

(1) Cfr pp. 68-69.

(2) Cfr A. STRAUB, *op. cit.*, p. 41

inducit voluntatem ad credendum dicitur (fides) esse ex visione *alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat* ».

3° III, d. 24, q. un., a. 2, qa 2, ob. 4 et ad 4 : « *Omnis probatio convincens intellectum ad assentiendum facit scientiam. Sed ad assentiendum his quae sunt* fidei convincitur intellectus *per miracula... Ergo fides est de scitis...* » — « *Ad 4 dicendum quod* argumenta *quae* cognunt *ad fidem, sicut* miracula, *non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem. Et ideo de his quae fidei sunt non faciunt scientiam.* »

4° *Verit.*, q. 14, a. 9, ad 4 (S. Thomas reprend ici, en objection et réponse, sa théorie sur la foi des démons. On verra que les termes employés dans le *De Veritate* l'emportent encore en force sur ceux du Commentaire sur les *Sentences*) : « *Quandocumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit : processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his quae sunt fidei, aliquis credens, ex necessitate assentit : dicitur enim Jac., II, 19, quod daemones credunt et contremiscunt; quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit : et sic relinquitur quod de necessitate his quae sunt fidei, consentiant. Ergo de his quae sunt fidei, potest esse scientia.* » — « *Ad quartum dicendum quod daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed* coacti evidentia signorum, *ex quibus* convincitur *verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur, habere. Unde et credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus :* nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso *sicut est in fidelibus* ».

5° *II^a II^ae*, q. 1, a. 4, ad 2 : « *Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt : uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est in corp. art.; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel* propter evidentiam signorum, *vel propter aliquid hujusmodi* ».

6° *II^a II^ae*, q. 5, a. 2 (dans sa *Somme Théologique*, S. Thomas est revenu une dernière fois sur la question de la foi des démons, mais comme on le verra ci-après, sa pensée n'y est plus tout à fait la même que dans le *Commentaire des Sentences* ou dans le *De Veritate*) : « *Intellectus credentis assentit rei creditae, non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed*

propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus, uno modo ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis, alio modo, quia intellectus convincitur *ad hoc, quod judicet, esse credendum his, quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei, sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo* convinceretur *intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur, licet illud futurum, quod praedicitur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo, quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum, et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt, doctrinam ecclesiae a Deo esse, quamvis ipsi res ipsas, quae ecclesia docet non videant, puta Deum esse trinum et unum vel aliquid hujusmodi* ».

S'il faut en croire ce texte, les démons jugent mais sans pouvoir se soustraire à ce jugement, qu'ils sont obligés de croire, de donner leur assentiment à la vérité révélée à cause de l'autorité de Dieu révélant. Mais ce jugement ils le partagent d'une certaine façon avec tous les fidèles (cfr le texte 5° cité page précédente). Pour ce qui est de l'assentiment lui-même à la vérité révélée, ils l'émettent sous la pression de la volonté, en quoi ils se rencontrent également avec les fidèles du Christ. Ils n'en diffèrent donc que par la *malice* de leur vouloir.

En marquant l'intervention de la volonté dans un jugement que seule l'évidence semblerait devoir commander et dont les textes précédents ne parlent pas, S. Thomas nous a laissés devant un subtil problème d'exégèse.

Les expressions que l'on rencontre dans les réponses aux objections ne sont du reste pas de nature à dissiper l'équivoque :

« *Daemonum fides est* quodammodo *coacta ex signorum evidentia. Et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt* » (ad 1).

« *...Fides quae est in daemonibus non est donum gratiae; sed* magis *coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus* » (ad 2).

« *Hoc ipsum daemonibus* displicet *quod signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur* » (ad 3).

Faut-il comprendre que les démons gardent la faculté physique de se dérober à l'évidence des signes? ou qu'il leur répugne si fort de

croire, qu'ils ne s'y résignent que forcés dans leurs derniers retranchements? ou peut-être encore qu'il ne s'agit somme toute ici que d'une évidence *secundum quid?*

Voilà autant d'hypothèses plausibles soumises à notre jugement par de sagaces commentateurs. Nous n'en retenons pour le moment qu'une chose, c'est qu'on ne peut, sous peine de raidir la pensée de l'Aquinate, majorer indiscrètement la valeur des signes destinés à accréditer la révélation.

7° *III*ª, q. 55, a. 5, c. : « *Argumentum dicitur dupliciter : quandoque dicitur argumentum quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem; quandoque autem dicitur argumentum aliquod* sensibile signum *quod inducitur ad alienae auctoritatis manifestationem... Primo igitur modo accipiendi argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta... Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse, in quantum* per quaedam evidentia signa *se vere resurrexisse ostendit. Unde in Graeco, ubi nos habemus : In multis argumentis, loco argumenti ponitur* τεκμήριον *quod est* signum evidens ad probandum. »

Cette première série de textes nous semble déjà constituer une justification suffisante des conclusions annoncées plus haut.

Négativement d'abord, S. Thomas n'établit nulle part de connexion directe entre le *lumen fidei* et les *signa* ou *miracula*. Il ne fait intervenir explicitement la lumière de foi que lorsqu'il s'agit d'adhésion de foi ou de motions *Dei invitantis*, jamais lorsqu'il s'agit de percevoir des signes.

Ensuite, d'une façon plus positive, les miracles (du moins pour ce qui regarde les miracles vus; nous parlerons dans un instant des miracles rapportés) sont connus dans la lumière de l'évidence : ce sont des *signa quae cogunt, quae compellunt, quae convincunt, quae sunt evidentia ad probandum*. Or, répétons-le, cette lumière ne peut pas être la lumière de foi, puisque celle-ci, agissant par impulsion affective, ne saurait contraindre. La certitude qu'elle donne est une certitude libre où la volonté a sa part.

Reste sans doute la difficulté soulevée par le dernier texte de S. Thomas sur la foi des démons qui fait intervenir la volonté dans la constitution intime d'une certitude commandée uniquement, semble-t-il, par des *argumenta quae cogunt sicut miracula*, mais peut-on affirmer d'une pareille certitude qu'elle soit libre?

Nous avons signalé plus haut qu'outre les miracles, S. Thomas rangeait encore parmi les motifs de crédibilité externes, la prophétie, la révélation des choses cachées, etc. Mais la pensée de S. Thomas reste très imprécise sur le degré de certitude que ceux-ci sont susceptibles de créer dans notre esprit. Simple opinion? opinion *fortificata rationibus?* Probablement guère plus. De même pour le miracle rapporté et non plus vu. Ainsi le passage suivant, comparé à ceux que nous avons cités ci-dessus, est beaucoup moins affirmatif.

« *Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis ad quod creditur, habet tamen* inquisitionem quandam *eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia dicta sunt a Deo, et miraculis confirmata* » (*II^a II^ae*, q. 2, a. 1, ad 1).

Il faut avouer que l'*inquisitio quaedam* ne sonne pas très haut ici. Or, dans ce texte, il s'agit vraisemblablement d'une démarche habituelle de la raison naturelle. La restriction introduite par le *quaedam* porte non sur le mot *naturalis*, mais sur le mot suivant *demonstrantis*, les paroles de Dieu confirmées par les miracles étant objets de constatation, non de démonstration (1).

Ailleurs encore l'Aquinate paraît ne pas vouloir attribuer au miracle rapporté une certitude qui dépasse ce que nous appellerions aujourd'hui la certitude historique.

Voici, par exemple, ce qu'il oppose à l'objection suspectant la valeur des nombreux intermédiaires qui ont transmis jusqu'à nous le dépôt des vérités révélées :

« *Omnia media per quae fides ad nos venit,* suspicione carent. *Prophetis etiam et apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc. ult.*, 20 : ... *successoribus autem eorum non credimus nisi in quantum nobis annuntiant ea quae illi in scriptis reliquerunt* » (*Verit.*, q. 14, a. 10, ad 11).

Suspicione carent, c'est suffisant, sans aucun doute. Ce n'est quand même pas la lumière éblouissante *quae cogit intellectum!*

Des passages sur la foi des hérétiques, on peut inférer des conclusions fort semblables pour l'ensemble des motifs de crédibilité externe.

---

(1) Pour S. Thomas, la *ratio demonstrativa* est celle qui fait voir *per scientiam*, c'est-à-dire *virtute primorum principiorum*. Cfr *Verit.*, q. 14, a. 1, c.; *II^a II^ae*, q. 1, a. 4, c.; etc.

Soit tout d'abord, celui qu'on trouve dans le *Commentaire des Sentences :*

« *Et si aliqua credenda credat (haereticus), hoc est ex* ratione humana; *si enim habitu fidei ad haec credenda inclinaretur contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur eis quae contra illum habitum sunt* » (*III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, qa 2, c.).

« *Ad primum ergo dicendum, quod quamvis credant (haeretici) aliquid quod est supra naturam, non tamen credunt illud per habitum infusum quo dirigantur, sed per* aestimationem humanam » (*Ibid.*, ad 1).

Les textes du *De Veritate* et de la *Somme Théologique* sonnent à peu près de même :

« *Quod haereticus aliqua credat quae supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso... sed est ex* quadam aestimatione humana; *sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt* » (*Verit.*, q. 14, a. 10, ad 10).

« *Alios articulos fidei de quibus haereticus non errat, non tenet eo modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quae sunt fidei,* propria voluntate et judicio » (*II^a II^{ae}*, q. 5, a. 4, ad 1).

« *Manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed* opinionem *quandam secundum* propriam voluntatem » (*Ibid.*, corp.).

Citons encore celui qu'on relève dans le *De Caritate* :

« *Formalis ratio objecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiae manifestata; sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis : et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriae scientiam, si non propter media geometriae eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tanquam opinatas; ita qui tenet ea quae sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae, non habet habitum fidei... Ex quo patet, quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis : illam dico fidem quae est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quae sunt fidei, quasi* opinata » (*De Carit.*, a. 13, ad 16).

L'hérétique donc, estime S. Thomas, dès qu'il rejette formellement un seul article de foi, se trouve privé, *ipso facto*, du secours de l'*habitus fidei* qui lui est indispensable pour adhérer à la vérité première. S'il continue d'accepter, en commun avec l'Église, un certain nombre de vérités chrétiennes comme vraies et révélées par Dieu, cette accep-

tation n'a plus rien de surnaturel, mais repose uniquement sur des considérations personnelles. En d'autres mots, son esprit, dépossédé du pouvoir de « discernement » que donne la lumière de foi, ne peut plus se justifier l'adhésion qu'il conserve au reste du *Credo* qu'en s'appuyant sur des raisons qui lui soient naturellement accessibles, raisons que seuls les motifs de crédibilité externe peuvent lui fournir.

Mais ainsi réduit aux seules démarches de sa raison naturelle, l'hérétique, d'après S. Thomas, ne va pas fort loin. Il arrive tout au plus à se faire sur les vérités à croire des « opinions », une « certaine estimation humaine » dans la formation desquelles la volonté joue largement son rôle *(propria voluntate et judicio; opinionem quandam secundum propriam voluntatem...)*.

Ceci nous autorise à estimer que, dans la pensée du saint Docteur, les raisons extérieures de croire ne mènent pas nécessairement (dirions-nous même, ne mènent pas habituellement?) à la certitude de vision.

Il ne faudrait pourtant pas, en prenant prétexte de certains mots *(opinio, aestimatio,...)* minimiser outre mesure les assertions de l'Aquinate.

Opinio ne signifie pas nécessairement sous la plume de S. Thomas le jugement débile auquel nous donnons, en français, le nom d'opinion. Il peut encore signifier conviction, persuasion, bien qu'il implique toujours une fermeté d'adhésion moindre que l'*intellectus* ou la *scientia*. Il équivaut alors à la « *fides, quae est opinio vehemens, aut opinio fortificata rationibus* ».

S. Thomas qualifie ainsi plusieurs fois d' « opinion véhémente », de conviction arrêtée, la foi acquise quand il l'oppose à la foi surnaturelle.

« *Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est opinio fortificata rationibus* » (*In Sent. Prol.*, q. 1, a. 3, qa. 3, sol. 3).

« *Fides proprie dicitur ex hoc quod aliquis assentit his quae non videt. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod homo inducitur per rationem humanam; et sic dicitur fides opinio vehemens... Alio modo secundum quod homo inducitur per rationem divinam* » (3 *Sent.*, d. 23, expos. textus).

« *Per hoc autem quod (fides) dicitur substantia rerum sperandarum distinguitur a fide communiter sumpta, secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur* » (*Verit.*, q. 14, a. 2, corp.).

« *Quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum; sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod assentitur primis principiis per se notis ... et aliquas verisimilitudines in hoc quod assentimur his quae opinamur : quae si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio juvata rationibus* » (*In Boet.*, q. 3, a. 1, ad 4).

« ... *fides dicitur etiam opinio vehemens...* » (*II^a II^ae*, q. 129, a. 6, c.).

Moins souvent employé par S. Thomas que le mot *opinio* (1), le mot *aestimatio* désigne aussi chez lui une série d'actes de l'entendement qui, tout en donnant un certain apaisement intellectuel, restent en deçà de la certitude parfaite, apanage de la science et de la foi théologale.

Concluons que pour S. Thomas, surtout si à l'ensemble des remarques faites plus haut nous ajoutons les considérations que la lecture des textes sur la foi des hétérodoxes vient de nous suggérer, les jugements de crédibilité externe, hormis ceux qui portent sur les *miracula visa*, n'engendrent probablement à l'ordinaire que des certitudes de l'ordre moral et historique, avec toutes les nuances que comportent pareilles certitudes.

Nous pouvons maintenant reprendre et compléter notre argumentation, car pas plus ici qu'ailleurs, l'Aquinate n'a, semble-t-il, jamais songé à établir le lien entre la lumière de foi et les motifs de crédibilité externes. La lumière de foi donne lieu à des assentiments où se composent, sans se détruire, les notes de liberté et de certitude. Or, les assentiments qui tombent sur les motifs de crédibilité externes, ou bien procurent l'évidence et excluent toute intervention de la volonté libre, ou bien, et c'est sans doute le cas le plus fréquent, restent partiellement conjecturaux, sans jamais devenir l'objet d'une certitude libre pleinement apaisante.

En guise de confirmation, citons encore quelques textes qui vont dans le sens indiqué ou, du moins, se comprennent mieux si on les interprète à la lumière de nos conclusions :

Quodl. 2, q. 4, a. 6, c. : « *Adjuvatur a Deo aliquis ad credendum tripli-*

---

(1) Sur l'*opinio* chez S. Thomas, cfr l'excellent article du Père M. D. CHENU, O. P., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle*, dans les *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, t. II, pp. 163 à 191.

citer. Primo quidem per interiorem vocationem... Secundo per doctrinam et praedicationem exteriorem... Tertio per exteriora miracula. *Unde dicitur* 1 *Corinth.* 14, *quod signa data sunt* infidelibus, *ut scilicet per ea provocentur ad fidem.* »

Donnés aux païens, aux infidèles pour provoquer leur foi, les miracles pour être saisis comme accréditant le message d'un apôtre, dépassent-ils la capacité naturelle de notre intelligence? Pris en lui-même, le texte n'insinue rien de pareil. Tout au contraire.

Quodlib. 2, q. 4, a. 6, ob. 3 et ad 3 : « *Magis obligantur homines ad credendum primae veritati quam ad credendum visibilibus signis. Sed licet Christus miracula non fecisset, ipse tamen verus Deus existens, prima veritas erat. Ergo etiam si miracula non fecisset, adhuc erat ei credendum...* » — « *Ad tertium dicendum, quod interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet* ».

Toute cette argumentation vaudrait-elle si les *signa visibilia* devaient, pour être valables (1), être perçus grâce à la complicité d'un instinct intérieur surnaturel? Il ne semble aucunement, puisque cet instinct « *pertinet ad virtutem* primae veritatis », et qu'il y a précisément nette distinction dans le texte entre le *credendum primae veritati* et le *credendum visibilibus signis.*

II^{a} *II*^{ae}, q. 2, a. 4, ad 3 : « *Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae,* et, quod plus est, *interiori instinctu Dei invitantis : unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum...* »

Le *quod plus est* nous paraît indiquer une *nouvelle* raison du bien-fondé de la foi et non simplement le renforcement de la première, en sorte que notre croyance se trouve garantie à la fois dans l'ordre naturel par des miracles et dans l'ordre surnaturel par une invitation intérieure de Dieu. Ce texte, pris séparément, perd évidemment de sa force et n'exclut pas péremptoirement toute autre interprétation. Pourtant, même ainsi, il ne favorise guère celle de l'interpénétration des motifs de crédibilité. *A fortiori,* si on le considère à la suite de tous ceux déjà cités.

---

(1) C'est-à-dire pour être perçus formellement en tant que signes de crédibilité.

IIª IIᵃᵉ, q. 6, a. 1 (ce passage, où il est question de la lumière de foi et des motifs de crédibilité, appelle les mêmes remarques que le précédent. Il s'agit de savoir si la foi est infusée à l'homme par Dieu) : « *Respondeo dicendum, quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur... Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum enim ad primum horum necesse est quod fides sit a Deo... Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari* duplex *causa; una quidem exterius* inducens, *sicut* miraculum visum, *vel persuasio hominis inducentis ad fidem : quorum neutrum est sufficiens causa : videntium enim unum et idem miraculum et audientium eandem praedicationem quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam* interiorem *quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis... sed hoc est falsum, quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam* ».

Ici non plus il n'y a pas simplement renforcement qualitatif mais plutôt addition des raisons de croire. Sans doute, à première lecture, on pourrait dire : mais si, en face d'un seul et même prodige, certains croient alors que d'autres ne croient pas, n'est-ce pas précisément parce que les premiers, à l'encontre des autres dont la vision est restée toute terrestre, le perçoivent avec des yeux illuminés d'en haut ? Toutefois, rien dans le *texte* n'autorise *expressément* cette suggestion. Dans cet article S. Thomas veut simplement prouver que la foi est infuse et que, par conséquent, aucune cause extérieure ne saurait l'engendrer, au moins comme cause principale. On croit non *propter miracula visa*, mais *propter veritatem primam*. Nous verrons un peu plus loin quelle place exacte il faut attribuer, d'après le saint Docteur, à ces *exteriora inducentia* dans l'ensemble du processus de la foi.

III, d. 23, q. 2, a. 2, qa 1, ad 2 : « *Ad 2m dicendum quod per hoc quod dicit Damascenus quod fides est non inquisitivus consensus excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans. Et ex hoc ipso quod intellectus terminatus non est, remanet motus intellectus, in quantum naturaliter tendit in sui determinationem. Unde fides consistit media inter duas cogitationes,* una quorum volun-

tatem inclinat ad credendum, et haec praecedit fidem; *alia vero tendit ad intellectum eorum quae jam credit, et haec est simul cum assensu fidei* ».

D'après ce texte, S. Thomas reconnaît qu'il existe une activité de la raison qui précède la foi et incline la volonté à y adhérer. Cette *cogitatio quae praecedit fidem* a ici une portée tout à fait générale et semble même vouloir exclure positivement toute influence surnaturelle de son jeu. Dans cette *quaestiuncula*, en effet, l'Aquinate s'efforce de justifier la définition de la foi qu'on trouve dans le *De praedestinatione sanctorum* (chap. 2) de S. Augustin et qui était devenue traditionnelle : *credere est cum assensu cogitare*. Il établit à ce propos que la dite *cogitatio* n'est jamais la *cause principale* de l'*assensus*. Celle-ci peut y acheminer *(inclinare voluntatem)*, non le produire. La foi, en tant que telle, est hors des prises de l'entendement.

Nous ne sommes donc pas sortis du schème habituel : *Homo credit propter veritatem (primam) tantum* (1). Le travail de la raison, le plus satisfaisant dans son ordre, ne sera jamais, vis-à-vis de la foi surnaturelle, qu'une *manuductio* (2).

Toutefois, aux *videtur quod sic*, il n'est que juste d'ajouter maintenant les *videtur quod non*... Examinons brièvement ces quelques passages qui demandent un bout de justification pour s'harmoniser avec la synthèse proposée :

III, d. 24, q. 1, a. 2, qa 2, c. : « Fides, *quantum in se est, ad omnia quae fidem concomittantur, vel sequuntur* vel praecedunt, *sufficienter inclinat* ».

Cette assertion serait embarrassante si le contexte n'indiquait clairement que les choses *quae praecedunt* n'étaient que les vérités religieuses impliquées dans la révélation, mais naturellement connaissables :

« *Sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, in quantum scilicet excedunt intellectum hujus hominis et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri sicut hoc quod est Deum esse. Quod quidem ut credibilium quantum ad eum cujus*

(1) Jo., c. 4, lect. 5, n° 2.
(2) *Ibidem.*

intellectus ad demonstrationem non attingit » (vient ensuite le texte cité plus haut).

II^a II^ae, q. 1, a. 4, ob. 3 et ad 3 : « *Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis* ». — « *Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis* ».

La réponse à l'objection n'implique-t-elle pas que la lumière de foi tombe sur les motifs de crédibilité externes? A moins de retirer hors de tout contexte l'expression : *lumen fidei facit videre ea quae creduntur*, il faut répondre que non. Il s'agit ici uniquement du pouvoir de discernement que possède le croyant grâce au *lumen fidei* et qui lui permet d'atteindre les vérités de foi (les *credibilia*), non en elles-mêmes mais dans le motif qui les rend croyables. La confrontation de ce texte avec le suivant le montrera encore mieux.

II^a II^ae, q. 1, a. 5, ad 1 : « *Infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est art. praec., ad 2 et 3* ».

D'après ces lignes, les fidèles ont une certaine connaissance des vérités de foi (les *ea quae sunt fidei* ne pouvant signifier, comme le montre l'ensemble de l'article, que les *credibilia* et non les *signa*), mais qui n'est pas du ressort de la science (*non quasi demonstrative*). Fruit de l'activité de la lumière de foi, cette connaissance porte sur la crédibilité de ces articles. Mais ceci, encore un coup, est parfaitement d'accord avec ce que S. Thomas a toujours enseigné sur la puissance de discernement du *lumen fidei*, puissance de discernement qui s'exerce à l'intérieur de la foi sur l'objet même de cette foi. A la fin de la réponse, S. Thomas renvoie à l'article précédent « ad 2 et ad 3 ». Dans le « ad 2 » (*non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi*), il est bien question de l'évidence des signes mais pas du *lumen fidei*, à moins de l'y voir dans le *aliquid hujusmodi* mais alors la conjonction *vel* indique que les deux façons de percevoir la crédibilité ne se recouvrent pas.

Il nous semble que le *Commentaire* de Cajetan à ce propos (1) ne dit pas autre chose :

« VII. *In responsione ad tertium ejusdem articuli quarti dubium occurrit duplex. Primo quid intendat Auctor per prima verba responsionis, scilicet. Lumen fidei facit videre ea quae creduntur : an quod faciat videre ea sub communi ratione credibilis : an in particulari; an sub quadam alia ratione* (p. 15, col. 2)...

» VIII. *Ad primum horum dicitur quod Auctor loquitur de videre ea quae sunt fidei sub communi ratione credibilis. Ita quod videre credibilitatem eorum convenit fideli ex* duplici capite : *scilicet ex sensu fide digni testimonii, juxta doctrinam responsionis* ad secundum : *et ex lumine fidei virtute existente juxta* praesentis *responsionis doctrinam. Et hanc esse mentem auctoris patet ex hoc quod in sequenti articulo, in responsione ad primum dicitur : Per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est, procul dubio hoc in loco, ubi primo dicitur quod lumen fidei facit videre. Et juxta eundem sensum inferius* (qu. VIII, a. 4, ad 2) *dicitur quod per donum intellectus intelligimus ea quae sunt fidei esse credenda* » (p. 15, col. 2).

Il ne nous reste plus, avant de clore cette analyse, que de comparer l'importance que S. Thomas assigne respectivement à chacun de ces deux groupes de motifs de crédibilité. Cette comparaison, déjà instructive par elle-même, peut, dans une certaine mesure, servir de contre-épreuve à nos conclusions. La question de la nature et de la valeur des motifs de crédibilité externes, il faut bien l'avouer, n'intéresse guère au fond S. Thomas (2). Il ne veut pas qu'on s'attache à ces

---

(1) « *Sancti Thomae Aquinatis*... Opera omnia jussu impensaque LEONIS XIII P. M. edita. Tomus octavus *II^a II^ae*, q. 1, a. 4, ob. 3, ad 3. Romae ex Typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide », 1895.

(2) C'est que sur ce point, comme sur pas mal d'autres, S. Thomas partageait entièrement les préoccupations de son époque. Or, au moyen âge, en apologétique, selon les vues si justes de M. R. Aubert dans son article sur : « *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle* » (*Rev. Hist. ecclés.*, t. XXXIX, 1943, pp. 22-99), on cherchait moins « à montrer qu'il faut accepter la révélation chrétienne prise en bloc, qu'à prouver la vérité de chaque dogme pris isolément, et cela autant que possible par des arguments philosophiques » (p. 35 en note). Le point de vue objectif et logique l'emportait sur le point de vue critique, les preuves ayant pour but, non de confirmer les croyants dans leur foi, mais de répondre aux objections des incroyants. « Ce

signes extérieurs, même s'ils sont de taille à emporter la conviction et à procurer l'évidence. Ce serait se montrer encore grossier au point de vue spirituel que de les préférer à la doctrine elle-même.

« *Nota autem quod dupliciter aliqui crediderunt. Quidam namque propter miracula visa : quidam vero propter occultorum revelationem et prophetiam. Sed commendabiliores sunt qui propter doctrinam credunt, quia sunt magis spirituales, quam qui propter signa, qui sunt grossiores, et magis sensibiles. Isti autem qui conversi sunt, sensibiles ostenduntur per hoc quod non propter doctrinam sicut discipuli ; sed « videntes signa quae faciebat, crediderunt in nomine ejus* » (*In Jo.*, c. 2, lect. 2, nº 5).

La raison en est que S. Thomas n'y voit que des manuductions

---

qui nous préoccupe aujourd'hui, dit encore l'auteur de l'article que nous venons de citer, c'est que chaque homme puisse se justifier à lui-même sa foi. Chaque conscience est considérée comme une autonomie qui doit tout construire en partant de zéro et n'accepter que ce dont elle peut se rendre raison. L'acte de foi ne sera donc raisonnable que si chacun est en possession de motifs grâce auxquels son adhésion lui apparaît, à lui personnellement, comme fondée. Or, le problème se pose au moyen âge, non sur le plan individuel, mais sur le plan social. Les convertis sont l'exception dans cette société chrétienne : l'immense majorité reçoit dès le baptême, en même temps que la grâce sanctifiante, l'habitus de foi qui lui permettra de croire avec assurance et en toute sécurité. Du moment qu'on participe au grand courant de vie divine qui parcourt le corps mystique du Christ, croire devient désormais connaturel. Les individus engagés dans l'Église n'ont pas à reconquérir pour leur propre compte ce que la communauté a lentement amassé au cours des siècles... Somme toute, c'est l'Église qui doit avoir des arguments sérieux à faire valoir dans ses discussions avec les adversaires, pour appuyer ses prétentions à posséder, et à posséder seule, la révélation divine; ses théologiens doivent être capables de présenter un système bien charpenté dans lequel, tout comme la nature sert de substrat à la grâce, les conclusions de la raison naturelle servent d'introduction à la connaissance surnaturelle; mais il n'est nullement requis que chaque individu soit en mesure d'en faire autant, pas plus qu'il n'est requis que chaque chrétien connaisse et apprécie la valeur des motifs de crédibilité, au sens moderne du terme, qui confirment sa foi et pourraient lui servir éventuellement d'arguments » (pp. 56-58).

Des considérations du même genre expliqueraient peut-être pourquoi certaines preuves apparaissent chez S. Thomas tantôt comme devant emporter la conviction et tantôt comme étant simplement suffisantes pour commander notre adhésion. Tout dépendrait du point de vue, de celui de l'Église comme corps, ou de celui du chrétien individuel.

destinées surtout aux *infidèles* ou à ceux dont la foi est encore débile :

« *Unde dicitur I Cor. XIV, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem* » (Quodl. 2, q. 4, a. 6, c.).

« ... *Quae quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo : primo quidem quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis Luc. ult.* 25 : *O stulti et tardi corde ad credendum!* et *Marc. ult.* 14 : *Exprobravit illis incredulitatem eorum et duritiam cordis. Secundo ut per hujusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur secundum illud. Joan.* 1,1 : *Quod vidimus, et audivimus, et manus nostrae contrectaverunt..., hoc testamur* ».

Bref, malgré leur haute force probante, les miracles ne sont que des *auxilia*, des *adminicula* qui introduisent à la foi mais sur lesquels la foi ne repose que du dehors. Ils sont, dirait-on, eux et les autres motifs externes de crédibilité, comme des garanties extrinsèques assurant à l'homme qu'il ne cède à aucune illusion quand il se livre à l'attrait intérieur qui le sollicite mystérieusement à passer à une connaissance et un amour plus élevé de Dieu. Leur fonction est d'aider sa raison à entreprendre cette démarche déconcertante de se perdre dans une lumière qui la dépasse et que sa faiblesse seule lui fait apparaître comme environnée de ténèbres. Ils lui font comprendre que les risques attachés à ce dépassement sont plus apparents que réels et qu'elle a tout à gagner à les accueillir avec une entière et joyeuse confiance.

Cette interprétation n'est-elle pas insinuée par les mots mêmes qu'emploie S. Thomas : les signes *inducunt hominem ad credendum, adjuvant, manuducunt...*?

C'est pourquoi, au reste, bienheureux ceux dont le cœur, sensible aux moindres touches de la grâce, répond sans hésiter à l'appel du Maître. Un minimum de garanties extérieures leur suffit, parce que la lumière de foi, qu'ils ont acceptée en toute docilité et soumission, les a fait déboucher d'un coup sur le témoignage immédiat de la Vérité Incréée elle-même (1).

« *Fides Petri et Andreas commendatur propter promptitudinem cre-*

---

(1) Cfr *Exposit. in Boetium de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4 : « *Lumen autem fidei, quod est quasi* sigillatio *quaedam primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut Deus non potest deficere vel mentiri* ».

dendi, quae tanto major fuit quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum; inter quae adminicula per se sunt miracula » (*Pot.*, VI, ad 18).

Ou encore :

« *Quod aliquis ea quae non videt credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat, nec meritum ejus; sicut et Thomas cui dictum est, Joan.* 20, 29 : *Quia vidisti me, credidisti, aliud vidit, et aliud credidit; vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit hujusmodi auxilia ad credendum. Unde ad arguendum defectum fidei in quibusdam Dominus dicit Joan.* 4, 48 : *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis. Et secundum hoc potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo, et jam signis non visis, sint beati per comparationem ad illos qui non credunt, nisi talia videant* » (*III*^{a}, q. 55, a. 5, ad 3).

ST. ALBERT'S COLLEGE LIB

TROISIÈME PARTIE

ESSAI DE COMPARAISON

Au cours des pages précédentes nous nous sommes efforcé de faire saillir les aspects les plus caractéristiques de la pensée du P. Rousselot, puis de celle de S. Thomas, sur le problème de la justification de la foi. Nous avons essayé de saisir et d'exposer leur construction théologique en toute objectivité à partir de leurs principes respectifs, nous abstenant avec soin de toute confrontation prématurée.

Maintenant que nous voici en possession des éléments nécessaires, nous pouvons aborder, avec plus de chances de succès, le travail de mise en parallèle.

Le P. Rousselot, donc, prétend s'appuyer sur S. Thomas et renouer ainsi avec une tradition perdue depuis plusieurs siècles. Ses prétentions sont-elles fondées et dans quelle mesure? Telle est, ramenée à l'essentiel, l'unique question que nous avons à traiter dans cette troisième et dernière partie de notre travail, mais de beaucoup la principale. Bien qu'historique au premier chef, cette question nous paraît pourtant, comme nous l'annoncions déjà dans notre Introduction, déborder le domaine propre de l'histoire et devoir intéresser assez directement la théologie spéculative. Nos conclusions finales seront exprimées avec netteté, mais pour en montrer le bien-fondé, force nous sera encore de passer par de minutieuses analyses et de patientes approximations.

CHAPITRE SEPTIÈME

LE P. ROUSSELOT ET S. THOMAS S'ACCORDENT-ILS SUR L'OBJET FORMEL DE LA CONNAISSANCE DE FOI ?

Quand on lit pour la première fois les mémoires du P. Rousselot ce qui frappe tout d'abord, c'est l'originalité de la solution apportée par l'auteur au problème de la crédibilité de la foi. On a très vite comme l'impression que cet épineux problème, après avoir longtemps hanté sa pensée, a fini par commander, d'une façon plus ou moins implicite, l'ensemble de ses vues sur la foi.

Aussi est-il compréhensible qu'on soit tenté d'aborder la théorie des *Yeux de la Foi* de ce biais et de faire porter tout son effort critique sur cet unique point.

Toutefois, il nous a semblé qu'il y avait moyen de procéder plus directement. Qu'on le veuille ou non, le problème de la foi se centre toujours, en définitive, autour de la question de l'objet formel. Nous le faisions déjà remarquer ci-dessus lorsque nous constations que, chez S. Thomas, l'examen du *credere Deo* nous introduisait d'emblée au cœur de sa conception de la foi.

Entreprendre de comparer la pensée du P. Rousselot sur la foi avec celle de l'Aquinate, en prenant pour point de départ leur façon propre d'envisager l'objet formel, ce sera donc « prendre résolument le taureau par les cornes ». Nous verrons ainsi dès l'abord si les deux pensées se trouvent orientées dans la même direction. Or, il faut bien l'avouer, tel ne semble pas être le cas : sur la question capitale du motif formel de notre foi, elles ne convergent pas.

Bien que le P. Rousselot ne consacre pas de longs développements à cette question et ne la mette jamais à l'avant-plan de ses spécula-

tions, il lui donne pourtant une réponse qui ne laisse subsister aucun doute sur sa pensée à ce sujet.

Commençons par rappeler quelques textes (1) :

« On le connaît donc (le signe extérieur qui fait voir) sous un nouvel aspect, comme faisant partie d'un autre monde, le monde surnaturel. Aussi beaucoup de théologiens disent-ils que l'objet formel de la connaissance est nouveau. L'objet formel de l'intelligence naturelle, c'est l'être naturel, approprié à la fin naturelle; l'objet formel de la connaissance de foi, c'est l'être surnaturel, appartenant à l'ordre de la grâce, moyen pour conduire à la vision intuitive.

Un même être peut donc appartenir à l'ordre naturel de notre expérience et à l'ordre surnaturel de la grâce, et la grâce intérieure... n'offre pas de nouveaux objets à connaître, mais illumine dans l'objet déjà connu un aspect nouveau. Ainsi, la suave disposition de la Providence divine... sans rupture dans la vie consciente... *continue* par l'illumination de la grâce les clartés de la connaissance naturelle, et nous fait voir, dans le cercle même des objets auxquels nous nous intéressions, des indices du monde supérieur. Discerner en eux une nature nouvelle, c'est pénétrer plus limpidement et plus à fond leur réalité » (*Les Yeux*, p. 256).

« Une pareille continuité des deux connaissances n'est possible qu'à une condition : il faut que les deux objets formels, le naturel et le surnaturel, ne soient ni *opposés* ni *disparates*, mais que l'un englobe et dépasse l'autre, l'approfondissant, le perfectionnant *intérieurement*. Autrement, la faculté nouvelle de voir serait expérimentalement perceptible comme le serait l'acquisition brusque d'un sixième sens, ou comme l'est l'infusion de la contemplation mystique en ses degrés supérieurs; l'expérience montre que pour la foi il n'en est pas ainsi. L'être surnaturel dont nous parlons, c'est donc l'être naturel élevé. L'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude essentielle à servir de moyen aux esprits créés pour monter à Dieu, leur fin dernière; l'essence de l'être surnaturel, dans son aptitude à les conduire à Dieu, objet de la vision béatifique. Les deux « objets formels » ne sont pas plus opposés ni disparates que les deux fins » (*Idem*, p. 257).

---

(1) Cfr Première partie de notre travail, pp. 19-20.

Ces lignes renferment une affirmation capitale, grosse de conséquences : l'objet formel de la connaissance de foi, c'est l'être surnaturel, appartenant à l'ordre de la grâce, *moyen* pour conduire à la vision intuitive; ou, plus brièvement, c'est l'être naturel élevé.

Pour le P. Rousselot donc, l'objet formel de la connaissance de foi, c'est quelque chose de créé, c'est le témoignage de Dieu, s'insérant, sans heurt, dans la trame des événements ordinaires de la vie et faisant corps avec cette trame.

Mais à le dire franchement, cette façon de concevoir les choses fait songer au Cardinal de Lugo bien plus qu'à S. Thomas.

Opposé à Suarez dans la question de l'*analysis fidei*, Lugo prétendait introduire les motifs de crédibilité dans la foi elle-même. Ceux-ci seraient à la fois conditions et causes de l'acte de foi (1); pas seulement « motifs de crédibilité », mais encore « motifs de foi ». Pour lui aussi, l'objet formel de la connaissance de foi est une *locutio mediata* (2),

---

(1) « *Quare illa motiva habent* duplicem *influxum in fidei assensum, alterum immediatum, quatenus sunt ratio formalis partialis assentiendi mysteriis revelatis modo dicto, alterum mediatum, movendo voluntatem et media voluntate excitando ad actum fidei sine formidine eliciendum, et ut sic sunt conditio* » (*De virtute fidei divinae*, disp. I, sect. 7, n. 130 s.). Si Lugo parle ici de « ratio formalis *partialis* », c'est que, pour lui, le motif ultime dans lequel se résout notre assentiment de foi comprend un double élément, la véracité divine et la locution divine.

(2) « *Licet Deus non loquatur nobis immediate, loquitur tamen aliquo modo per os illorum, qui mysteria sibi revelata proponunt... Loquitur autem, sicut expedit Deum loqui cum hominibus percipientibus objecta per sensus materiales, nimirum taliter proponendo mysteria, talia miracula operando, ut non solum auribus, sed visu etiam percipiamus vocem Dei loquentis nobiscum... sunt ergo miracula ipsa aliquo modo vox Dei..., sive hanc velis appellare vocem sive melius litteras, sive nutus, quibus nobis suos conceptus exprimit; quare sicut, quando lego epistolam amici, immediate ex visione scripturae quam cognosco, judico amicum meum loqui, et licet aliquando formidarem an esset scriptura ejus, adhuc possem probabiliter id judicare per assensum immediate ortum ex apprehensione illorum characterum, quae probabiliter ostendit esse characteres mei amici, sic etiam considerans miracula et signa, quibus Deus mihi loquitur, licet non videam clare esse litteras vel vocem Dei, apparet tamen id obscure seu immediate et cum tanta proportione, ut prudenter imperet voluntas eum assensum immediatum elici absque ulla formidine* » (*De virtute fidei divinae*, disp. I, sect. 7, n. 117 s.). Pour le P. Rousselot, cette obscurité se dissipera dès qu'on prendra conscience de la force probante de ces signes et miracles dans le rayonnement du *lumen fidei*.

un témoignage humano-divin, qui ne fait qu'un avec celui de l'Église, de ses miracles, de ses martyrs, de sa doctrine, de sa prédication, etc.

Il est vrai que la ressemblance entre le système des deux théologiens ne va guère au delà et nous aurions mauvaise grâce à vouloir y insister. Jamais Lugo n'a recouru à la lumière de foi pour assurer à la démonstration de la crédibilité un caractère d'évidence. De son côté, jamais le P. Rousselot n'a songé à faire rentrer dans l'objet formel le miracle en tant que « fait historique », mais seulement le miracle en tant que « signe », le miracle pris réduplicativement; car en tant que fait historique, le miracle ne saurait être appréhendé sans de longs cheminements de la raison.

D'ailleurs, quoi qu'il en soit du rapprochement que nous venons de suggérer, il reste que, sur le point de l'objet formel, de profondes divergences doivent être accusées entre la pensée de l'Aquinate et celle de l'auteur des *Yeux de la Foi*.

Pour S. Thomas, comme nous l'avons montré ci-dessus (1), l'autorité de Dieu révélant est crue *pour elle-même*, tout comme la lumière est visible par elle-même et l'évidence évidente par elle-même. Même amené à la foi par un ensemble de signes extérieurs, miracles, prédication, etc., le croyant, interrogé sur le motif dernier de son assentiment à la révélation, devra toujours finir par déclarer qu'il ne croit pour aucun de ces signes extérieurs, mais uniquement *propter ipsam veritatem (primam) tantum* (2).

Le Saint Docteur exclut donc de l'objet formel de la connaissance de foi tout élément créé, pour n'y mettre que le seul témoignage incréé de la vérité première atteint directement en lui-même. Voici quelques textes par manière de rappel (3) :

« *Ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos est ipsa veritas prima, quae infallibilis est* » (III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4, qa 1, ob. 2).

---

(1) Cfr pp. 57 sq.

(2) Nous n'affirmons évidemment pas que la *Veritas prima* est le dernier motif de notre assentiment de foi, si l'on prend les motifs *en général* (motif formel *et* motifs de commander l'assentiment du dehors), mais uniquement qu'elle l'est dans la ligne de l'objet formel.

(3) Nous en avons déjà examiné la teneur, p. 57.

« *Fides, ut dicitur communiter, primae veritati propter seipsam assentit* » (*Verit.*, q. 14, a. 1, ob. 6).

« *Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit; nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem (primam) tantum* » (*In Jo.*, c. 4, lect. 5).

« *Per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi veritati primae propter seipsam* » (*In Boet., De Trinit.*, q. 2, a. 2, c.).

En fait, on ne peut concevoir témoignage plus hautement garanti que celui octroyé à notre intelligence par la vérité incréée se révélant immédiatement à nous. En face de lui, un assentiment sans réserve s'impose de notre part.

Il est assez étrange qu'un connaisseur de la pensée de S. Thomas aussi averti que le P. Rousselot n'ait pas été frappé par cette insistance de l'Aquinate à rattacher en dernier ressort nos adhésions de foi à la suprême et immédiate garantie de la Vérité première.

C'est, du reste, cette action de Dieu sur notre esprit qui nous permet de voir en la foi autre chose qu'un moyen d'arriver un jour à la vision béatifique; elle est d'ores et déjà en nous cette vision même dynamiquement préformée (1) : *fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire* (*De Verit.*, q. 14, a. 2, c.).

Dans un ouvrage intitulé *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (2), Dom A. Stolz a très justement attiré l'attention sur cette mystérieuse inchoation de l'éternité dans l'intelligence qu'est la foi selon S. Thomas. Dans sa *Théologie de la mystique*, le savant bénédictin est revenu brièvement sur ce point et y résume comme suit la pensée de l'Aquinate à ce propos :

« Par la vie de la grâce, le chrétien tend dès maintenant vers la vision immédiate comme vers son terme. Cette finalisation sera illustrée par la théorie aristotélicienne de l'entéléchie : c'est un axiome de l'aristotélisme que toute tendance vers un terme suppose néces-

---

(1) Voir les passages très suggestifs du *De Veritate* et de l'*Expositio in Boethium* que nous avons cités ci-dessus, pp. 45 à 48, où S. Thomas élabore son idée de la béatitude inchoative à partir de sa conception de l'objet formel.

(2) *Studia Anselmiana*, Fasciculus I, 1933, pp. 59 sq.

sairement une certaine réalisation de ce terme dans le sujet, non pas évidemment l'accomplissement final auquel on doit encore parvenir, mais une affinité naturelle entre le sujet en mouvement et son but. La raison en est toute métaphysique : *unum quodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem*, dit S. Thomas (*S. Th.*, I, q. 5, a. 1). En d'autres termes, toute tendance veut en quelque sorte perfectionner le sujet qui tend. Et s'il s'agit de perfection, le but sera la perfection d'une aptitude déjà présupposée. C'est pourquoi S. Thomas dira encore que la tendance vers un terme est déjà une « demi-possession » de ce terme, *imperfecte habere* (1). La capacité qu'a l'homme de parvenir par sa propre force à une béatitude ou *felicitas naturalis* consiste donc en ce qu'il porte en soi par nature les puissances radicales de cette réalisation, puissances qu'il lui suffira de pousser, par son activité personnelle, jusqu'à plein épanouissement (...). Relativement à la vision surnaturelle de Dieu, il suit de ces considérations que cette vision est surnaturelle parce que précisément manque à l'homme, de par sa nature, la puissance active radicale de s'épanouir en cette vision sans secours extérieur particulier. Notre tendance actuelle et réelle vers cette fin, dont nous savons quelque chose par la foi, exige une certaine réalisation de cette fin en nous, une *inchoatio vitae aeternae*; une tendance effective vers la vision de Dieu nous serait sinon impossible. Or, ce commencement est effectué en nous par les dons surnaturels, c'est-à-dire par la grâce sanctifiante dans l'essence même de l'âme, et par les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, dans ses facultés. Remarquons bien que l' « inchoation » de la vie éternelle dans l'intelligence humaine par la foi, ne signifie nullement encore « évidence » des mystères. Notre état actuel d'union à un corps s'y oppose; l'habitus de foi est une inchoation de la vision de Dieu tout à fait particulière, sans évidence et d'une mystérieuse obscurité... Le chrétien commence une vie nouvelle, enveloppée et cachée par la vie visible, mais qui est en vérité, cependant, l'inchoation obscure de la vie éternelle et de la possession immédiate de Dieu » (2).

La théorie de la foi de S. Thomas apparaît ainsi très cohérente avec

---

(1) *S. Th.*, I^a II^ae, q. 16, a. 4.

(2) STOLZ, *Théologie de la mystique*, Chèvetogne, 1939, pp. 168-170.

elle-même. C'est parce que le *lumen fidei* est la *quasi sigillatio primae veritatis in mente*, que *per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi veritati primae propter seipsam.*

Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer (1) le caractère élevé, mystique que cette conception de la foi entraîne nécessairement avec elle. Pour S. Thomas, il pourra bien y avoir brisure psychologique dans le passage de la vie de foi ordinaire à la vie mystique proprement dite, il ne saurait y avoir coupure au niveau du plan profond de l'ontologie. La vie de foi la plus humble contient déjà en germe toute la vie mystique et y tend comme à son épanouissement normal. On verra d'ailleurs ce caractère mystique de la connaissance de foi s'accuser avec plus de netteté encore, si l'on se rappelle nos considérations sur la nature « sympathique » de cette connaissance. Le *lumen fidei*, qui perfectionne ontologiquement notre faculté, ne la pousse pas seulement à donner son adhésion au dogme d'une façon extérieure, comme nous le faisons communément lorsqu'il s'agit de faits historiques dûment garantis; il la gratifie en outre d'une connaissance encore indirecte sans doute, mais réelle pourtant et insondable, de la Vérité incréée l'attirant amoureusement à elle à travers l'appareil conceptuel des vérités dogmatiques (2).

Aussi est-ce avec raison qu'on peut voir dans le *lumen fidei* en tant qu'il est au principe de cette connaissance *per modum inclinationis*, la racine même de la transcendance théologique de la foi.

Pour avoir conçu différemment l'objet formel de la connaissance de foi, le P. Rousselot donne à son acte de foi une portée beaucoup moins mystique et est obligé d'introduire dans sa notion de la connaissance par voie de connaturalité un élément rationnel et logique que, d'après S. Thomas, celle-ci ne comporte pas.

Mais examinons d'un peu plus près comment cette double conséquence s'ensuit. Et tout d'abord comment il se fait que l'acte de foi,

---

(1) Pp. 62 et 65.

(2) Il semble que pour Stolz cette connaissance affective porte moins sur la vérité incréée que sur « la divinité » de ces vérités dogmatiques « qui se manifestent sans intermédiaire à la raison divinisée ». Cfr *Théologie de la mystique*, p. 190; cfr également *Glaubensgnade*, ch. IV. Nous ne croyons pas que telle soit la pensée de S. Thomas.

chez le P. Rousselot, ne saurait avoir la même allure mystique, la même envolée divine que chez son maître S. Thomas.

L'objet formel de la connaissance surnaturelle, selon le P. Rousselot, nous le savons déjà, ne peut être ni *opposé* à celui de la connaissance naturelle, ni *disparate* par rapport à lui, il doit l'assumer et le dépasser de l'intérieur, tout comme la fin surnaturelle de l'homme doit englober et dépasser du dedans sa fin naturelle. Le dépassement ne brise pas la continuité. De ces prémisses il suit tout naturellement que la lumière de grâce ne saurait « offrir de nouveaux objets à connaître », mais voit son rôle se borner à « illuminer dans l'objet déjà connu un aspect nouveau ».

Du reste l'expérience est là pour nous confirmer qu'elle échappe à la perception expérimentale et n'est en rien comparable à l'« infusion de la contemplation mystique en ses degrés supérieurs » ou à « l'acquisition brusque d'un sixième sens ».

Soit, mais alors nous restons enfermés dans le créé et notre nouvelle faculté de voir apparaît beaucoup moins comme une participation dans notre intelligence de la lumière incréée et le germe de la vision béatifique, que comme une puissance surnaturelle de discerner et d'interpréter des signes.

Aussi ces vues, si intéressantes soient-elles, sauraient difficilement passer pour le prolongement de la pensée de S. Thomas.

Ne serait-on pas, au contraire, plus proche du docteur de l'École en affirmant que l'infusion de la lumière de foi peut bel et bien faire penser à l'acquisition brusque d'un sixième sens, « ou, du moins, car le mot « brusque » est peut-être impropre, à l'acquisition *réelle* d'un sixième sens ».

Ce nouveau « sens » pourra, au début, être très peu perceptible à l'âme du chrétien qui vient d'en être gratifié; il pourra même rester longtemps enveloppé et confus en elle, surtout si la frivolité domine encore celle-ci plutôt que le souci de grandir spirituellement; il sera pourtant d'emblée en elle appréhension radicale du mystère même de Dieu. Et la vie mystique, dans toute son ampleur, ne sera jamais que la maturation et l'épanouissement de cet authentique « sens » de Dieu.

Pour achever d'éclairer ce qui précède, ajoutons une dernière remarque sur la liaison entre connaissance de foi et connaissance naturelle. Tout au début de son article sur *Les Yeux de la Foi*, le

P. Rousselot fait observer fort à propos que la manière dont on résout le problème théologique de l'acte de foi « implique une philosophie religieuse, c'est-à-dire une théorie des rapports de la nature et du surnaturel » (1).

Pour sa part, avons-nous vu, il conçoit ces rapports d'une manière très intrinsèque. Fin surnaturelle et fin naturelle tout d'abord, objet formel de la connaissance de foi et objet formel de la connaissance naturelle ensuite et par voie de conséquence, sont intimement imbriqués l'un dans l'autre. Ni opposés, ni disparates, ils s'achèvent en se continuant.

Nous croyons que, chez S. Thomas, les deux ordres de réalités, bien qu'étroitement soudés, accusent une hétérogénéité plus grande. Chez l'Aquinate non plus, les fins et les objets formels ne sont ni opposés, ni disparates, mais se hiérarchisent suivant des plans plus discontinus. La nature se trouve bien reprise dans la surnature et parfaite par elle, mais dans une *autre* ligne que la sienne. Et c'est peut-être grâce à ce démarquage plus net entre les deux ordres que S. Thomas parvient à donner à son acte de foi une portée théologale nettement plus franche que le P. Rousselot.

Dans ces considérations et les précédentes, nous en convenons volontiers, nous avons fait plus que nous en tenir au pur et simple commentaire des textes de S. Thomas; nous avons quelque peu glosé et prolongé sa pensée. Mais ne le fallait-il pas pour rejoindre celle du P. Rousselot? Nous croyons pourtant que ces gloses et ces prolongements respectent pleinement la lettre et l'esprit d'une doctrine ontologique de la connaissance de foi qui se résume (2) tout entière dans

---

(1) On comprendra que dans une question aussi complexe et aussi controversée qu'est celle des rapports de la nature et de la surnature, nous nous permettions tout juste ce bref coup de sonde.

(2) Cette doctrine pourrait encore se résumer dans les deux principes suivants : 1° l'autorité de Dieu révélant est à la fois le *id quo* et le *id quod creditur*; 2° la foi qui divinise notre intelligence est le sceau de la Vérité première en nous et l'inchoation de la vision béatifique. « De même que dans sa puissance intellective, l'homme participe à la connaissance divine par la vertu de foi, et dans sa volonté à l'amour divin par la vertu de charité, ainsi quant à la nature de son âme, il participe, par une certaine assimilation, à la nature divine moyennant une certaine régénération ou récréation » (*I^a II^ae*, q. 110, a. 4).

la formule si dense de l'*Expositio in Boethium : Per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi veritati primae propter seipsam* (q. 2, a. 2, in c.).

Avant de pousser plus outre notre essai de comparaison, il ne sera peut-être pas inutile de prévenir ici l'objection suivante. Le poids de la dissertation du P. Rousselot ne tombe pas sur la question du motif formel de notre foi. C'est à peine si cette question s'y trouve effleurée. En outre, ce n'est pas à propos d'elle que l'auteur se réclame plus spécialement du patronage de S. Thomas. Dès lors, n'est-ce pas manquer d'équité que de souligner avec une telle vigueur l'opposition sur ce point entre sa pensée et celle de son maître?

Que la question de la raison *ultime* de nos assentiments de foi ne soit pas à l'avant-plan de l'œuvre du P. Rousselot, on peut l'admettre. Mais cette question nous paraît si centrale en la matière présente, qu'on pourrait difficilement, à notre avis, la laisser dans l'ombre. Et peut-être, est-ce pour n'avoir pas eu l'attention suffisamment attirée de ce côté, pour avoir trop négligé le problème de l'*adhesio veritati primae propter seipsam tantum*, que le P. Rousselot a parfois gauchi, sans le vouloir, les expressions du docteur angélique.

Passons à notre seconde conséquence. Selon nous, donc, le P. Rousselot, pour avoir pris position différemment dans la question de l'objet formel de la connaissance de foi, ne respecte pas non plus totalement l'idée que S. Thomas semble se faire de la connaissance *per modum inclinationis*.

Ce qu'est cette idée, nous l'avons déjà exposé (1). Nous n'y reviendrons pas en détail. Qu'il nous suffise de rappeler ici que, d'après l'Aquinate, cette connaissance « par consonance » s'oppose à la connaissance abstraite — à celle qui dérive des premiers principes et utilise des concepts transmissibles. Elle n'est le fruit d'aucun raisonnement mais d'une appréhension immédiate, née d'une communauté de nature entre une faculté en acte et son objet. Ceci ressort de l'exemple chaque fois employé à ce propos par S. Thomas, de l'homme chaste qui :

« *de his quae ad castitatem pertinent... per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat* », tandis que celui qui étudie la science morale

(1) Pp. 51 sq.

« *per rationis inquisitionem recte judicat de eis* » (*II*^{a} *II*^{ae}, q. 45, a. 2).

Notons que le P. Rousselot lui-même, dans son *Intellectualisme de S. Thomas* (1), interprète de cette façon la pensée de S. Thomas sur ce point.

« La vertu une fois acquise, dit-il, c'est-à-dire, selon les principes thomistes, les appétits une fois habitués à agir d'eux-mêmes comme l'ordonne la raison, il n'y a plus besoin, pour chaque acte particulier, d'une réflexion qui remonte aux principes : l'homme a plus vite fait de jeter un coup d'œil intérieur sur ses *tendances*, et de *voir* comment elles réagissent, les circonstances présentes étant données. Ainsi, l'habitude supposée fixée, et connue, *on juge de la spécification par la plus ou moins grande facilité de l'exercice*. C'est ainsi qu'un Londonien, incapable d'établir un classement logique des cas où l'on dit « *shall* » ou « *will* », vous répondra juste et sans hésitation sur des exemples concrets — à moins qu'il ne s'empêtre d'une réflexion, au lieu d'écouter marcher ses organes... Il se glisse donc entre l'action et l'énonciation une inférence rapide comme l'éclair, fondée sur la liaison connue d'avance entre l'acte et son terme habituel » (2).

Et un peu plus bas, après avoir rappelé l'exemple de S. Thomas, opposant la connaissance déductive du moraliste à la connaissance sympathique du vertueux, il ajoute :

« On dirait en langage moderne que le premier dispose d'une idée maniable, communicable, tandis que le second a une intuition « réelle »; en termes thomistes, on a, d'un côté, un abstrait de sensations humaines; de l'autre comme une pièce d'idée angélique. La *cognitio per modum naturae* s'oppose donc véritablement à celle par les premiers principes, qui sont des énonciables conceptuels; elle s'y oppose comme à une connaissance logique, non comme à une connaissance intellectuelle, et elle-même, plus intuitive parce que personnelle, est plus haute : « *est enim aliquid scientia melius, scilicet intellectus* » (2).

Mais si telle est bien la conception de S. Thomas, a-t-on encore le

---

(1) Paris, Beauchesne, 2^e édition, 1924, pp. 71-72, 212-217. Cfr également son article : *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, dans la *Revue de Philosophie*, 1910, t. XVI, pp. 225-240, où se trouve développée de façon brillante et originale la thèse que la parfaite connaissance est identique à l'amour.

(2) *Intellectualisme*, pp. 71-72.

droit de se réclamer de son patronage, lorsqu'on attribue à la lumière de la foi la capacité d'interpréter les signes de la Révélation? N'est-ce pas doter cette lumière qui éclaire *per modum inclinationis* d'une certaine puissance de raisonnement logique, abstrait, totalement étrangère à la nature même de la connaissance connaturelle?

Car, il importe de le noter avec soin, il ne s'agit pas, dans le cas présent, de « consoner » d'emblée avec la réalité surnaturelle signifiée en passant par l'intermédiaire, normalement obligatoire, d'un signe conçu à la façon d'un « *quo* » ou d'un « *in quo* », mais de donner son assentiment à cette réalité parce qu'elle est garantie *rationnellement* par un *signe appréhendé en lui-même*, « *ut objectum* ». Autrement, a-t-on encore le droit de parler de garantie rationnelle, de preuve, d'indice perçu comme indice? Du reste le P. Rousselot n'a jamais songé à nier la démonstration rationnelle de la crédibilité (1). Sans doute, dans la manière dont il explique la perception des preuves de l'origine divine des vérités révélées dans et par la lumière de foi, il ne fait nullement appel à la logique de la déduction, il préfère s'en tenir à celle, beaucoup plus souple, de cette induction basée sur le principe de la réciprocité causale selon lequel l'affirmation de la loi et l'appréhension du fait qui sert d'indice ne sont jamais absolument antérieures l'une par rapport à l'autre, mais se suscitent mutuellement. Mais peu importe ceci pour le moment. Dans l'un comme dans l'autre cas, nous restons dans le domaine de la *démonstration*. Or, une fois de plus, c'est précisément ce domaine de la démonstration qui, selon S. Thomas, reste formellement en dehors de la compétence de nos facultés naturelles ou surnaturelles — capables d'atteindre leur objet par voie d'inclination.

En désaccord avec S. Thomas sur la question de l'objet formel, le P. Rousselot, pour être cohérent avec lui-même, se trouve donc dans l'impossibilité, quoi qu'il pense, de rester fidèle à son maître sur celle de la connaissance sympathique surnaturelle. Têtes logiques tous les deux, le théologien du XIII^e^ siècle et son moderne disciple ont l'un et l'autre fortement structuré leur acte de foi. Une divergence entre eux à partir de ce qu'il y a de plus central dans cet acte, l'objet formel, devait fatalement amener des écarts sur d'autres points.

(1) « Je n'ai jamais nié la démonstration rationnelle de la crédibilité, mais bien la perceptibilité de cette démonstration comme convaincante, en dehors de la lumière surnaturelle » (*Réponse à deux attaques*, p. 57).

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

CHAPITRE HUITIÈME

LE P. ROUSSELOT ET S. THOMAS ATTRIBUENT-ILS LA MÊME VALEUR AUX MOTIFS DE NOTRE CROYANCE?

Pour apprécier correctement toute la distance qui sépare les deux systèmes de pensée auxquels nous avons affaire, il sera bon de prolonger la confrontation un peu globale des pages précédentes par l'examen des solutions données de part et d'autre au problème de la nature et de la portée des jugements de crédibilité.

Nous avons vu plus haut que, selon le P. Rousselot, S. Thomas « ne présente point la perception de la crédibilité comme le fruit d'une démonstration rationnelle qui précéderait l'acte de croire, mais la croit produite par la lumière de la foi ». En conséquence, il faut rejeter, comme étranger à sa pensée, tout concept de « foi naturelle » ou de « foi scientifique (1) ».

Si cette assertion était vraie, il y aurait, sans aucun doute, accord entre les deux théologiens sur ce point. Mais, à notre avis, elle ne saurait se soutenir sans faire violence aux nombreux textes de S. Thomas que nous avons groupés dans la seconde partie de notre étude. C'est pour le P. Rousselot seul qu'il en est ainsi.

Ici, comme plus haut, nous serons forcés de reconnaître l'impossibilité d'une conciliation en profondeur des deux solutions en présence, impossibilité qui apparaîtra dans une lumière d'autant plus crue que

---

(1) *Rem.*, p. 20.

nous serons parvenus à la dériver des mêmes présupposés analysés ci-dessus.

D'après le P. Rousselot, donc, hors la foi infuse, pas de foi objectivement certaine (1). La perception de la crédibilité rationnelle comme convaincante est le fruit de la lumière de la foi. Ou encore, « ce qui rend l'assentiment surnaturel légitime, c'est tout à la fois l'attirance du Bien surnaturel *et* la perception d'un indice qui me fait voir la réalité de ce bien surnaturel ».

Qu'est-ce à dire, sinon que par un seul acte de mon intelligence surnaturalisée j'atteins un double objet, mais dont le premier, le Bien surnaturel, est intimement impliqué dans le second, l'indice, qui doit m'en révéler la réalité.

Or, dans la connaissance, objet et sujet doivent se correspondre. Si, donc, je puis atteindre directement le Bien surnaturel dans et à travers un indice emprunté à l'ordre naturel, c'est que l'objet formel surnaturel de mon intelligence est en continuité avec l'objet naturel.

On comprend dès lors aussi pourquoi, au fur et à mesure que l'objet formel naturel de mon intelligence se trouvera approfondi par son objet formel surnaturel et englobé par lui, les signes du surnaturel lui apparaîtront dans une limpidité et une force croissantes.

Telles sont, à notre avis, les idées fondamentales qui commandent la solution apportée par le P. Rousselot au problème de la crédibilité de la foi. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que nous les rencontrons sur notre chemin.

Sans nous attarder à les analyser davantage, dégageons, sur-le-champ, les deux principales conclusions auxquelles elles amènent : 1° la foi est essentiellement garantie par un témoignage créé (du moins quant aux signes qui le manifestent) (2); 2° ce témoignage créé n'est objectivement valable, c'est-à-dire, n'est susceptible d'engendrer une certitude légitime, que s'il est appréhendé dans la lumière de la foi.

Vouloir y faire aboutir la pensée de S. Thomas, c'est méconnaître la portée des principes où elle vient s'appuyer.

---

(1) *Remarques*, p. 16.

(2) Nullement, faut-il le dire, quant au principe d'où ces signes émanent.

Nous n'avons plus à le montrer pour la première conclusion. La critique vient d'en être faite.

Des multiples passages cités et analysés au cours de notre exposé, il ressort avec suffisamment de clarté, croyons-nous, que S. Thomas voyait nos assentiments de foi garantis sur un double plan, sur le plan de notre intelligence illuminée par la grâce et sur celui de notre entendement.

Ce qui les authentique sur le plan supérieur, c'est la vérité première nous marquant de son sceau. S. Thomas, nous le savons, est formel sur ce point. Sur l'autre plan, au contraire, ce sont les signes, les miracles, la prédication, etc., qui se chargent de les soutenir.

Mais si cette garantie inhérente à la foi est si élevée et si pleinement satisfaisante, pourquoi faut-il qu'elle soit, pour ainsi dire, doublée de garanties externes, de signes, de miracles?

Le P. Rousselot n'a évidemment pas à répondre à cette question, le Bien surnaturel pour lui se garantissant normalement à travers ces signes extérieurs dont la lumière de foi nous fait percevoir la force probante. Elle ne saurait avoir de sens pour lui. Il en va autrement pour S. Thomas. A lui elle s'impose. Il n'y a pourtant pas répondu d'une façon systématique. Mais on peut conjecturer, en se basant sur certains textes et en raisonnant dans le cadre général de sa pensée, comment il s'y serait pris, si elle s'était présentée à son esprit en termes exprès. Nous en avons déjà parlé ci-dessus (1).

Sans doute, cette garantie intérieure à la foi est pleinement satisfaisante, mais sur son plan à elle, qui est d'abord, pourrait-on dire, celui de l'ontologie surnaturelle. Elle l'est peut-être moins sur celui de la psychologie courante et celui de l'entendement (2). D'où nécessité, ou du moins, haute convenance de motifs de crédibilité que nous puissions rejoindre sur ce plan inférieur.

Les deux plans, à coup sûr, ne sont pas imperméables l'un à l'autre. Au fur et à mesure même que la foi se développe, la liaison entre eux se fait plus intime. Le rôle des motifs de crédibilité externes est donc

---

(1) P. 88.

(2) Cfr p. ex. *II^a II^ae*, q. 4, a. 8, c., où S. Thomas distingue dans la foi la certitude *ex parte causae*, et la certitude *ex parte subjecti*. Considérée à ce dernier point de vue la foi est moins certaine que la science.

tout relatif. Ils servent surtout à soutenir de l'extérieur une foi naissante ou en voie de naître, mais n'ajoutent rien à la valeur du témoignage intérieur de Dieu que cette foi comporte d'une façon encore trop enveloppée pour qu'il puisse lui suffire.

En d'autres termes, c'est parce que la lumière de foi n'est pas toujours, ni même normalement, facile à constater et qu'elle se fait déceler plus habituellement sous la forme d'une attraction vers un bien indéterminé que par le terme qu'elle vise à atteindre, qu'elle a besoin de secours extérieurs, de signes, de motifs de crédibilité qui nous mettent à même de l'interpréter correctement. Munis de ces secours, de ces *manuductiones*, le chrétien pourra s'engager, avec tout son cœur et toute son intelligence, vis-à-vis du Dieu miséricordieux qui se révèle et se livre à lui dans le paradoxe d'une obscure clarté.

L'examen critique de la seconde conclusion du P. Rousselot, celle qui a trait à la valeur des signes, devra être fouillée davantage.

Ceux-ci, dit-il, ne sont légitimement valables, c'est-à-dire susceptibles d'engendrer une certitude de droit que s'ils sont perçus dans la lumière de la foi. Hors du rayonnement de cette lumière, ils peuvent bien mener à des jugements probables, mais jamais à cette conviction objective que postule nécessairement un assentiment spéculatif absolu. A l'appui de cette dernière assertion, le P. Rousselot cite la proposition suivante de S. Thomas :

« *Proprium motivum intellectus est verum in quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur* » *(De Veritate*, q. 18, a. 6) (1).

(1) Si l'on s'en tient à l'interprétation rigoureuse du texte, il faut avouer que pour S. Thomas tout jugement opinatif constitue un réel désordre intellectuel, mais purement physique et comme naturel pour une nature déchue de son intégrité originelle, telle qu'est la nôtre depuis la faute d'Adam. Qu'on en juge par l'ensemble du passage; « *Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiae nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu ejus nulla falsitas esse potuisset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo ; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensu, cum debeat tantummodo moveri ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur*

Il faut concéder au P. Rousselot « qu'un assentiment spéculatif absolu exige à sa base une certitude objective parfaite » (1), bien qu'il eût peut-être mieux valu parler en termes de garantie qu'en termes de certitude. D'autre part on ne peut nier que l'acte de foi n'enveloppe le jugement le plus hautement spéculatif qui soit.

Mais ensuite, en termes combien différents, se pose pour S. Thomas et pour le théologien des *Yeux de la Foi* le problème de la certitude légitime de nos adhésions surnaturelles. Pour le premier, il se pose, en partie du moins, en dehors et au delà des motifs externes de crédibilité; pour le second, il se pose tout entier à partir de ces motifs mêmes. Dans ces conditions, quoi d'étonnant que les solutions ne puissent se rencontrer.

Le P. Rousselot a voulu réagir, et souvent à bon droit, contre certaines théories qui, pour justifier la foi des enfants et des ignorants, faisaient appel aux « suppléances gratuites de la crédibilité », aux « certitudes respectives », etc. (2). La foi des enfants et des ignorants est une foi aussi normale que celle des doctes. On ne peut expliquer différemment la légitimité de l'une et de l'autre. Toutes deux doivent être fondées *absolument.*

Or, d'une part, le P. Rousselot n'envisage jamais la possibilité de résoudre le problème en s'appuyant d'abord sur le témoignage direct de la vérité première; de l'autre, il estime que, vus dans la lumière de la raison naturelle, les motifs de crédibilité ne sauraient jamais être objectivement valables. D'ailleurs, s'ils l'étaient, on aurait fort à faire pour garder indemne la liberté de la foi. D'où la solution qu'il propose. Les signes n'apparaîtront à notre intelligence avec toute leur

---

ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur. Unde, cum nulla inordinatio in statu innocentiae in intellectu hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam, nisi ab infallibili aliquo motivo. Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset : et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset. »

(1) *Les Yeux*, p. 248.

(2) Encore aurait-il fallu parfois distinguer entre ces diverses expressions. Si certaines ne sont pas heureuses, toutes sont-elles blâmables? En un sens, les « raisons personnelles » de croire, fût-ce du savant le plus au fait de la science apologétique, ne restent-elles pas toujours « respectives »?

force probante que si elle accepte librement d'être surélevée par la lumière de la foi (1). Dès lors, il n'y a plus de place à réserver pour un jugement distinct de crédibilité et l'on voit sans peine comment le P. Rousselot concilie, pour son compte, la surnaturalité, la liberté et la certitude de la foi.

Cette solution tranche certainement par son originalité et sa hardiesse sur toutes celles qu'on est habitué d'entendre dans les écoles de théologie d'aujourd'hui. Voici pourtant comment l'auteur des *Yeux de la Foi* estime pouvoir la rattacher au plus pur thomisme.

Il revendique tout d'abord à son profit les passages célèbres de la *II^a II^ae* :

« *Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est art. praec. ad 2 et 3* » (q. 1, a. 5, ad 1).

« *Lumen fidei facit videre ea quae creduntur* » (q. 1, a. 4, ad 3).

Ensuite, il croit sa solution impliquée dans l'adage qu'il prête à S. Thomas : « hors la foi infuse, pas de foi certaine » (3), adage qu'il tire des textes où l'Aquinate enserre la foi dans une structure fortement organique (4), en particulier de ceux qui affirment qu'un double élément constitue la foi : la détermination des vérités à croire et l'assentiment du croyant rendu intelligible par l'action d'un principe de grâce l'inclinant à dire oui.

En troisième lieu, le P. Rousselot l'estime en parfaite concordance avec les considérations du saint Docteur sur la foi des hérétiques.

Il tire enfin argument du fait que S. Thomas n'accorde pas que, hors le cas de la révélation divine, un homme puisse savoir avec certitude qu'il a la charité.

A ces recours directs aux textes de S. Thomas, il faut ajouter également l'appel qu'il fait au principe, celui-là incontestablement

---

(1) Voir plus haut, p. 22, la façon dont le P. Rousselot a recours au principe de la causalité réciproque pour en expliquer la possibilité.

(2) Il renvoie également à la q. 2, a. 3, ad 2 : «... *et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis ; et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem* ».

(3) *Rem.*, p. 16; cfr p. 29-30.

(4) *II^a II^ae*, q. 6, a. 1; *Exposit. in Boet. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4.

thomiste, qui affirme la nécessité d'une communauté de nature entre le sujet et l'objet.

A son avis, un seul texte peut sembler sérieusement faire objection à l'interprétation qu'il propose de la doctrine thomiste; celui qu'on trouve dans l'article sur la foi des démons, *II^a II^ae*, q. 5, a. 2 (1). Mais l'objection n'est pas sans réponse.

S. Thomas, croyons-nous, voit les choses sous un biais fort différent. Sa solution personnelle au problème de la justification de la foi est, somme toute, très simple. La certitude objective parfaite que le P. Rousselot exige à la base du jugement spéculatif absolu qui donne consistance à notre foi, le saint la tire tout entière du témoignage immédiat de Dieu :

« *Certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. In his ergo quae per fidem credimus ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur* » (III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qa 3, c.).

« *Et hoc modo (scilicet ex causa certitudinis) fides est certior tribus praedictis (scilicet sapientia, scientia et intellectus), quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae* » (*II^a II^ae*, q. 5, a. 8, c.).

Les motifs de crédibilité ne fondent donc en rien notre foi dans ce qu'elle a de proprement théologal; ils ne sauraient lui ajouter aucune fermeté intrinsèque. Leur unique rôle est d'appuyer le jugement qui doit nous amener tôt ou tard devant l'obligation décisive de nous livrer sans retour au Père qui nous attire (2).

---

(1) *Rem.*, p. 24; cfr plus haut, p. 32.

(2) Une fois qu'on a saisi avec netteté que, pour S. Thomas, l'acte de foi, parce que suprêmement accroché au témoignage immédiat de Dieu, tient en équilibre, pour ainsi dire, par lui-même, on a tôt fait de comprendre comment, loin de poser un problème, les diverses propriétés de cet acte, la surnaturalité, la certitude et la liberté, s'appellent réciproquement à l'*intérieur* de cet acte et s'y harmonisent au mieux. Elles n'ont aucune commune mesure avec les propriétés des jugements de crédibilité. Ainsi, par exemple, jamais la liberté de l'acte de foi ne sera mise en péril par l'obligation même absolue que j'ai de croire, de répondre à l'invitation de Dieu, obligation que la perception des motifs les plus probants de crédibilité m'amènera peut-être un jour à reconnaître. C'est que, même alors, je reste libre de refuser ou d'accepter l'attrait divin qu'est la grâce de foi. Si je refuse, je pèche volontairement contre Dieu

Là gît peut-être, outre ceux mentionnés plus haut (1) et tirés des considérations sociales de la vie de foi au moyen âge, un des motifs pour lequel S. Thomas ni ses contemporains ne se sont jamais fort intéressés à déterminer avec exactitude le degré de certitude engendré en notre esprit par eux. La question, pour eux, était très secondaire. Elle ne faisait nullement partie de l'explication proprement théologique de la foi. D'où certaines ambiguïtés et certaines lacunes dans la façon de la traiter.

L'analyse des textes à laquelle nous nous sommes livrés plus haut sur ce point nous a conduits pourtant à quelques conclusions certaines.

La première et la plus importante va droit à l'encontre de l'interprétation émise par le P. Rousselot; jamais S. Thomas ne met les motifs de crédibilité externes, les *signa* en relation avec la lumière de foi.

La seconde porte sur la plus ou moins grande certitude que ces motifs sont susceptibles de nous fournir : cette certitude, ou bien atteint à la certitude de vision, ou bien, et peut-être plus habituellement, du moins s'il s'agit de chaque croyant pris séparément, se tient au niveau de la certitude morale.

Ici également l'accord entre les deux théologiens s'avère difficile à déceler. Car, pour le P. Rousselot, les motifs de crédibilité sont vus soit dans la lumière de foi et alors ils sont absolument convaincants, soit dans celle de la raison laissée à elle-même, mais alors ils ne peuvent guère donner lieu qu'à de simples opinions.

---

qui m'appelle. Si j'accepte, me voilà du coup en possession, par un acte tout ensemble *libre* et *surnaturel*, de la plus haute garantie qui soit de la Révélation, celle du Révélateur se révélant lui-même. Mon acte en devient *ipso facto* absolument *certain*.

C'est ici ou jamais le moment de reprendre le mot si exact du Cardinal Newman qu'affectionnait le P. Rousselot : « La foi est un risque avant qu'on soit catholique; mais une fois qu'on l'est, c'est une grâce ». Encore est-il bon de faire remarquer que dans le passage de l'incroyance à la foi, le risque, s'il subsiste, est tout psychologique; car, dans la réalité des choses, je ne franchis le fossé qui me séparait jusqu'alors de Dieu, que parce que Dieu, le premier, m'a pris par la main. Ontologiquement parlant, le « saut dans la nuit » n'a pas de sens. On ne va à Dieu que soutenu par Dieu.

(1) Cfr p. 86.

Que penser dès lors des arguments proposés?

Nous avons déjà répondu (1) à ceux d'entre eux qui s'appuient sur les passages où il est question du *lumen fidei per quod fideles vident esse credenda*. Dans tous ces passages il n'est jamais question de la perception des *motifs* de crédibilité dans la lumière de foi. S. Thomas y dit simplement que la lumière de foi aide le croyant à discerner les dogmes qu'il doit embrasser des faux dogmes. Agissant comme les vertus, par voie d'inclination, elle le porte d'emblée vers les vérités révélées par delà toute preuve ou raisonnement. Bref, elle développe en lui ce « sens catholique », cette intuition des choses surnaturelles qu'on admire si souvent chez les âmes simples et droites.

Aussi n'est-ce pas respecter parfaitement la pensée que S. Thomas exprime dans la *II^a II^ae*, q. 1, a. 4, ad 3 *(sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis)* en la rendant, comme le fait le P. Rousselot (2), dans les mots que voici : « Comme l'habitude d'une vertu, dit-il, fait connaître ce qui convient à cette vertu, ainsi l'habitude de la foi fait connaître qu'*il* faut croire ». Ce n'est pas tout à fait exact. L'habitude de la foi ne fait pas connaître, au moins de connaissance première et directe, qu'il faut croire, mais incline simplement vers *ce qu'il* faut croire. D'une expression à l'autre il y a plus qu'une nuance.

Faut-il conclure que la lumière de la foi n'exerce aucune action sur la perception des motifs de crédibilité? A vrai dire, S. Thomas n'examine pas la question. Mais rien, chez lui, ne s'oppose à ce qu'on affirme que cette perception chez le croyant, bien que restant toujours formellement l'œuvre de la raison, est grandement facilitée par le pouvoir directif du *lumen fidei*. Il en irait d'elle un peu comme il en va de la constitution de la science théologique. La science théologique non plus ne sort pas des prises de notre raison. *In abstracto*, un incroyant peut y travailler avec le même succès qu'un fidèle. Mais, dans le concret, quelle supériorité chez le second par rapport au premier. Supériorité de rectitude de jugement, de pénétration intel-

(1) Pp. 85-86.
(2) *Les Yeux*, p. 458.

lectuelle, d'intérêt! Néanmoins, pour l'un comme pour l'autre un argument probable restera toujours un argument probable et une conclusion douteuse ne se transformera jamais en conclusion certaine : la lumière de foi ne majore rien.

Ces considérations nous permettront au moins d'intégrer une intuition, certainement profonde, du P. Rousselot, à savoir que les motifs de crédibilité n'ont, ne disons pas de valeur, mais d'*intérêt*, de *sens*, que pour celui qui possède déjà la foi ou du moins se trouve appelé *hic et nunc*, par les prévenances de la grâce, à l'embrasser. Ici non plus la grâce ne majore aucunement la portée *démonstrative* des motifs de crédibilité — pour la raison qui les perçoit, ils demeurent ce qu'ils sont, certains, probables ou douteux — mais permet de pénétrer plus profondément leur signification surnaturelle (1).

Venons-en au deuxième chef d'arguments. Pour S. Thomas, dit le P. Rousselot, hors la foi infuse, pas de foi certaine. Voici à peu près le raisonnement qu'il lui prête : la foi doit être objectivement certaine. Or cette certitude ne peut être le fruit des motifs de crédibilité perçus à la lumière naturelle de la raison — vus dans cette lumière, ils conduisent tout au plus à l'*aestimatio* ou à l'*opinio*; la certitude de la foi ne s'appuiera donc légitimement sur eux que s'ils sont appréhendés dans la lumière de la foi.

Mais ce raisonnement est équivoque, car il présuppose la conviction que notre foi se justifie exclusivement à partir des motifs de crédibilité, conviction qui ne cadre pas avec les idées de S. Thomas sur la justification de la foi *ex testimonio Veritatis primae*. Nous acceptons très volontiers la formule : hors la foi infuse, pas de foi certaine, au moins *super omnia*, mais pour d'autres motifs.

Quant aux textes allégués de la Somme et de l'*Expositio in Boethium*, il n'y a pas d'inconvénient à admettre, avec le P. Rousselot, que « S. Thomas enseigne que deux choses sont nécessaires à la foi : la détermination des vérités à croire et l'assentiment du croyant. La *détermination* vient toujours finalement de Dieu... L'*assentiment* du

(1) Nous pourrions même aller plus loin dans notre accord avec le P. Rousselot et dire que, pour un homme touché par une grâce intérieure, n'importe quoi peut se muer en motif de crédibilité objectivement valable bien que peut-être non communicable, pourvu que ce « n'importe quoi » le conduise à la foi.

croyant demeure inexpliqué si l'on ne considère que la raison de croire qui lui est présentée; il faut y ajouter l'action d'un principe de grâce qui l'incline à dire oui (1). Mais nous ne voyons pas qu'il suit de là que ce principe de grâce a pour fonction d'illuminer une raison de croire *exterius inducens*, selon l'expression du premier passage cité à l'appui. Dans cet article de la Somme, faisions-nous remarquer ci-dessus, S. Thomas veut prouver que la foi étant infuse, aucune cause extérieure ne saurait l'engendrer, au moins comme cause principale. D'où la conclusion de cet article :

« *Et ideo fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam* ».

Sans aucun doute, la foi, chez S. Thomas, est très organique. Toutefois, elle l'est, non parce que l'Aquinate intègre en elle les motifs de crédibilité, comme le veut le P. Rousselot, mais parce qu'il met fortement en relief la connaturalité entre le *lumen fidei* et son objet propre, à savoir les vérités révélées, les *credibilia*, dont l'expression conceptuelle doit être fournie par l'Église. S. Thomas étend d'ailleurs cette connaturalité jusqu'à cette expression conceptuelle, ce qui est normal et en harmonie avec ce que nous avons vu de sa théorie du pouvoir discernant de la foi.

Peut-on tirer autre chose, par exemple de cet extrait de l'*Expositio in Boetium* cité par le P. Rousselot (2) :

« *Unde et in fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimur, sed aliquid quod inclinat ad assensum; et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum... Et sic patet quod fides ex* duabus partibus *est; a Deo scilicet ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt: et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu,*

---

(1) *Rem.*, p. 16. Il s'agit du texte de la $II^a\ II^{ae}$, q. 6, a. 1, cité dans notre travail, p. 83.

(2) *Rem.*, pp. 17-18.

et tamen habitus fidei est infusus » (*In Boet. de Trinit.*, q. 3, a. 1, ad 4) (1).

En voulant y retrouver ses propres idées, le P. Rousselot n'a-t-il pas mis en quelque sorte sur le même pied les *motifs* de la croyance avec les *croyances* elles-mêmes, les *credibilia*, dont parle uniquement S. Thomas? Autrement, du fait que pour l'Aquinate la lumière de foi incline à admettre les vérités révélées, de quel droit conclure que, selon lui, elle illumine aussi les *causae exterius inducentes ad fidem?*

La seconde partie de la mineure prêtée par le P. Rousselot à S. Thomas appelle également quelques remarques (2). Est-ce rendre avec exactitude la pensée du saint Docteur que de déclarer : « saint Thomas ne nie point qu'on puisse lui montrer un hérétique qui pense s'être prouvé rigoureusement la vérité du christianisme...; la certitude subjective n'est pas en question; la seule chose, ici, qui importe, c'est que chez quiconque ne voit pas, par une intelligence surnaturalisée, l'être surnaturel, l'assentiment à la vérité chrétienne n'a, en droit, qu'une valeur d'*opinion* (3).

En faisant dire à S. Thomas que les motifs de crédibilité perçus dans la lumière naturelle de la raison engendrent tout au plus des opinions, nous croyons que le P. Rousselot minimise la pensée de son maître. Entre la certitude de vision procurée par l'évidence de vérité, et l'*opinio simplex*, fruit de l'évidence de probabilité, il ne semble connaître chez lui aucun intermédiaire. Il déclare bien quelque part : (S. Thomas) appelle encore la foi acquise *opinio fortificata rationibus* (*Rem.*, p. 20), mais se contente de souligner le mot *opinio*. Or l'*opinio fortificata rationibus* représente pour l'Aquinate un état de l'esprit de beaucoup supérieur à l'*opinio simplex*. Elle procède de l'évidence de crédibilité et amène à la croyance, à la *fides*. En langage

---

(1) On peut comparer cet extrait avec cet autre du *IV^e Livre des Sentences*, d. 4, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 1, également cité par le P. Rousselot (*Les Yeux*, p. 242) : « *Fides principaliter est ex infusione et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidem per catechismum instruitur* ».

(2) Ces remarques contiennent en même temps la réponse aux arguments que le P. Rousselot prétend tirer de la foi des hérétiques.

(3) *Remarques*, p. 19.

moderne, on doit donc l'appeler non pas opinion, mais certitude morale (1).

Or, comme nous l'avons noté plus haut, c'est précisément vers la certitude morale avec toutes les nuances qu'elle comporte, que, dans nombre de cas, selon le saint Docteur, tend la force probante des motifs de crédibilité (2).

Ce point a son importance car, à la différence de l'opinion simple, la certitude morale peut nous placer en face d'une obligation absolue dont nous ne pouvons faire fi sans pécher gravement contre la prudence, surtout quand il y va, comme c'est le cas ici, de nos plus hauts intérêts religieux.

Même s'ils ne donnent pas la certitude *super omnia*, les motifs de crédibilité sont donc en mesure, sinon aux yeux du P. Rousselot, du moins à ceux de S. Thomas, de nous forcer moralement à nous ouvrir au Père céleste, qui nous parle par Jésus-Christ et son Église, en même temps qu'il inquiète le fond de nos cœurs par la mystérieuse attirance de son amour.

La réponse au quatrième argument du P. Rousselot est assez obvie. La raison mise en avant pour nier chez S. Thomas la possibilité d'une foi naturelle, présuppose qu'on ne peut concevoir cette foi qu'informée par une structure identique à celle de la foi surnaturelle. Alors seulement il y aurait possibilité de confusion. Mais tel n'est pas le cas. La certitude morale de la première, basée sur des motifs externes de crédibilité, se présente très différemment de la certitude absolue de la seconde, garantie en premier lieu par le témoignage direct de Dieu. Elles sont donc susceptibles d'être distinguées et même souvent sur le plan de la conscience expérimentale. On ne peut raisonner *a pari* sur la charité naturelle et surnaturelle qui relève de l'ordre affectif et volontaire.

Reste à dire un mot sur l'emploi dans les *Yeux de la Foi* du principe « que l'objet formel d'une faculté définit cette faculté et ne peut être saisi par nulle autre » (3).

---

(1) Cfr ce que nous avons dit à ce propos dans notre travail pp. 80-81 en nous appuyant sur l'article du P. CHENU, O. P., *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle*.

(2) Voir STOLZ, *Glaubensgnade*, p. 35; il aboutit à la même conclusion.

(3) *Les Yeux*, p. 468.

Philosophiquement parlant, il est certain que l'objet formel d'une faculté ne peut être atteint *formellement* que par cette faculté. Entendu de cette façon, le principe est absolu et ne souffre pas d'exception. Le vrai ne peut être atteint formellement comme vrai que par l'intelligence et le bien ne peut être atteint formellement comme bien que par la volonté. Mais de là il ne suit nullement qu'une faculté ne soit jamais capable d'atteindre *matériellement* l'objet formel d'une autre faculté. L'intelligence, par exemple, peut parfaitement saisir le bien *materialiter sumptum*. Nous n'en demandons pas davantage pour infirmer l'application que le P. Rousselot tire du principe en question.

Cette application, on s'en souvient (1), avait pris la forme du syllogisme suivant : L'homme ne peut voir les choses sous la raison formelle d'être surnaturel, que par une faculté surnaturelle. Or, on ne peut adhérer de foi certaine aux objets de la révélation qu'en les connaissant sous la raison formelle d'être surnaturel. Donc, une faculté surnaturelle est requise pour adhérer de foi certaine aux objets de la révélation.

La majeure nous pouvons la concéder. La mineure nous la distinguerions comme suit : on ne peut adhérer aux objets de la révélation *crue en suite du témoignage divin pour lui-même* que par une faculté surnaturelle. Soit, en ce cas le sens de la mineure apparaît parfaitement acceptable. On ne peut adhérer aux objets de la révélation à *la façon d'un objet matériel*, c'est-à-dire admis pour des motifs autres que le pur motif de foi que par une faculté surnaturelle. Ici, nous dépassons la portée du principe. Car selon une remarque de Jean de Saint-Thomas :

« *Circa objectum supernaturale materialiter consideratum potest versari actus naturalis ex motivo et ratione formali naturali et tunc specie differt ab actu, qui versatur circa idem objectum ex motivo et ratione supernaturali* » (2).

La conclusion se distingue de la même manière.

Nous devons d'ailleurs noter à propos du miracle que celui-ci tombe sous les prises de notre raison naturelle pas seulement en tant que *fait extraordinaire* mais encore, et de plein droit, en tant que

---

(1) Cfr pp. 27-28.

(2) *De gratia*, disp. 20, a. 1, solv. secund. argum., n. 5.

signe proprement dit. En effet, sa signification *première* est également d'ordre *phénoménal*. C'est que le miracle n'a pas pour fonction de nous faire entrer d'emblée à l'intérieur du monde surnaturel, mais de nous ouvrir peu à peu à lui, d'accréditer auprès de nous les messagers divins qui nous le présentent, en faisant éclater à nos yeux la puissance et plus encore la bonté de Celui qui les envoie (1).

L'interprétation que nous venons de donner du principe que toute science perçue requiert une science perceptive correspondante, peut servir également à répondre à la première et à la troisième remarques du P. Rousselot sur le texte, difficultueux pour lui, de la foi des démons de *II^a II^{ae}*, q. 5, a. 2 (2).

Sans doute, « c'est l'essence surnaturelle de l'objet de la prédication chrétienne qui le rend inaccessible à la raison nue », à condition toutefois qu'il s'agisse de l'essence surnaturelle atteinte *dans le motif de foi*; non, s'il s'agit de cette essence saisie *ad modum objecti materialis*. Car alors la raison nue est vraiment « capable d'opérer la synthèse ».

Quant à la deuxième remarque de notre auteur, elle n'est certes pas dénuée d'intérêt et mériterait d'être discutée pour elle-même. Mais dans son texte S. Thomas ne parle pas d'un refus de la foi qui serait encore un contact « en creux » avec la grâce. Il ne fait jamais appel, avons-nous vu en son temps (3), pour expliquer la foi des démons qu'à leur perspicacité naturelle.

Ainsi donc, ni ce passage ni aucun autre sur la foi des esprits infernaux, ne semblent favoriser les considérations du P. Rousselot (4).

---

(1) Autre chose évidemment est de rechercher s'il ne faudrait pas postuler une grâce affectant notre *volonté* pour que nous puissions *porter intérêt* au miracle. Mais nous pouvons laisser de côté ici cette nouvelle question; elle ne nous regarde pas directement.

(2) Cfr plus haut, p. 33.

(3) Cfr p. 74.

(4) Cfr Stolz, *Glaubensgnade*, pp. 21-28.

CONCLUSION

Arrivé au terme de notre tâche, nous voudrions présenter en raccourci les quelques résultats auxquels nous croyons avoir abouti. Tous, bien sûr, n'ont ni même importance ni même valeur. L'un d'eux pourtant, le principal, semble hors de conteste : prise dans son ensemble, la théorie des *Yeux de la Foi*, telle que la comprend son auteur, ne saurait passer pour authentiquement thomiste. Les conséquences de son point de départ se font jour à chaque étape de son développement. Et comme ce point de départ, qui oriente et inspire tout, reste foncièrement étranger à la pensée de S. Thomas, comment les conséquences logiques seraient-elles en harmonie avec elle? Car il faut reconnaître à la construction théologique du P. Rousselot une singulière force de cohésion qui attire et séduit. Impossible d'en admettre le faîte et rejeter les assises.

La divergence entre les deux théologiens n'est donc pas seulement affaire de détails mais bel et bien de principes; ce qui est « la chose du monde » la plus irréductible.

Pour S. Thomas, l'objet formel de nos adhésions de foi, c'est la Vérité première crue *propter seipsam*. Du coup il assurait à son acte de foi une structure hautement théologale et mystique et rendait sa certitude, si pas globale, au moins dans la ligne de l'objet formel, indépendante de la perception des signes de crédibilité. L'acte de foi trouvait ainsi sa dernière justification en lui-même et la question de ses appuis *rationnels* passait au second plan. Pour le reste, concédons-le, S. Thomas n'a jamais examiné fort avant la fonction et la portée des motifs externes de notre croyance. Rien, dans son œuvre du moins, ne permet d'affirmer qu'il exigeait pour en percevoir objectivement la

force probante le secours de la lumière de foi. Tout porte à croire plutôt que, chez lui, le *lumen fidei* ne concerne que nos assentiments aux vérités révélées.

Le P. Rousselot procède tout autrement. Concevant de façon fort intime, peut-être trop, l'imbrication de l'objet formel de notre connaissance surnaturelle dans celui de notre connaissance naturelle, il a cru pouvoir présenter une conception de l'acte de foi beaucoup plus organique qu'on ne le faisait habituellement de son temps.

Ainsi, chez lui, la confession de la vérité d'en haut se trouve rattachée, par un lien *direct*, à l'adhésion prêtée aux motifs de crédibilité, au point que ces motifs ne font plus qu'un avec les *motifs de foi* proprement dits.

Dans ces conditions, la valeur de l'acte de foi n'a plus beaucoup affaire avec le témoignage *immédiat* de la Vérité incréée, mais réside tout entière dans des signes dont seul le *lumen fidei* peut faire apparaître l'authentique signification.

On comprend qu'après cela, prétendre se retrouver encore dans le camp de S. Thomas devenait une gageure fort difficile à tenir! A vrai dire, une première lecture peut donner l'impression que les deux théories se rencontrent fréquemment. Mais cette impression, hélas, un examen un peu approfondi des textes vient très tôt la dissiper. Quand rencontres il y a, elles sont plutôt matérielles que formelles. Pas mal d'expressions du P. Rousselot ne rendent un son irréprochablement thomiste qu'à la seule condition qu'on oublie leur contexte immédiat ou éloigné.

Nous ne voudrions toutefois pas terminer notre étude sans affirmer combien éloignée de nous est la pensée que l'apport du P. Rousselot soit sans valeur et qu'il ne saurait servir à vivifier et enrichir la théologie la plus décidément thomiste de l'acte de foi.

Les fortes pages qu'il a écrites dans les *Yeux de la Foi* sur le principe de causalité réciproque, sur la place de l'amour dans le mécanisme de nos assentiments surnaturels ou sur la connaissance sympathique resteront encore longtemps, pour tout esprit soucieux d'approfondir le don de Dieu, principe de découverte et source de réflexion.

TABLE DES MATIÈRES

I. — INTRODUCTION. 5

II. — BIBLIOGRAPHIE 9

III. — PREMIÈRE PARTIE : LA JUSTIFICATION DE LA FOI CHEZ LE P. ROUSSELOT.

CHAPITRE PREMIER : *Les Yeux de la Foi*. 13

CHAPITRE DEUXIÈME : *Remarques sur l'Histoire de la Notion de Foi naturelle*. 29

CHAPITRE TROISIÈME : *Résumé et synthèse*. 34

IV. — DEUXIÈME PARTIE : LA JUSTIFICATION DE LA FOI CHEZ SAINT THOMAS.

CHAPITRE QUATRIÈME : *Qu'est-ce croire?* 39

CHAPITRE CINQUIÈME : *Lumière de Foi et objet formel. — Excursus historique*. 43

CHAPITRE SIXIÈME : *Le Problème de la Double Crédibilité*. 67

V. — TROISIÈME PARTIE : ESSAI DE COMPARAISON.

CHAPITRE SEPTIÈME : *Le P. Rousselot et S. Thomas s'accordent-ils sur l'objet formel de la connaissance de foi?* 94

CHAPITRE HUITIÈME : *Le P. Rousselot et S. Thomas attribuent-ils la même valeur aux motifs de notre croyance?* 106

VI. — CONCLUSION 121

SECTION THÉOLOGIQUE :

Nouvelle Revue Théologique. Paraissant dix fois l'an. — Abonnement annuel : Belgique : 100 francs; France : 275 francs français.

Revue des Communautés Religieuses. Paraissant tous les deux mois. Abonnement annuel : Belgique : 60 francs; France : 160 francs français; Étranger : 75 francs belges.

Documents du Saint-Siège (1918-1924), volume supplément à la *Revue des Communautés Religieuses.* — Belgique : 10 francs.

1, 2, 3 et 4. — *Theologiae moralis principia, consilia, responsa.* 4 volumes, auctore A. VERMEERSCH, S. I., 3e édit. — Vol. I : 100 francs; vol. II : 150 francs; vol. III (2e édit.) : 150 francs; vol. IV : 35 francs.

5, 6 et 7. — *Epitome Iuris Canonici,* auctoribus A. VERMEERSCH, S. I. et I. CREUSEN, S. I. — Tomus I et II, 6e édit. : 105 francs; tomus III, 5e édit. : 105 francs.

8. — *La Robe sans couture.* Un essai de Luthéranisme catholique. La Haute Église allemande 1918-1923, par PIERRE CHARLES, S. J. 25,00 fr.

9. — *L'Extrême-Onction.* Étude de théologie positive, par Jean-Baptiste BORD. 32 00 fr.

10. — *Le Secret de la Confession.* Étude historico-canonique, par Léon HONORÉ, S. J. (*Épuisé*).

11. — *Religieux et Religieuses,* d'après le droit ecclésiastique, par Joseph CREUSEN, S. J., 5e édit., 12e mille. 40,00 fr.

12. — *Petit Catéchisme des vœux solennels,* par Arthur VERMEERSCH, S.J. (*Épuisé*).

13. — *Les Moniales.* Discipline des vœux simples et passage à la profession solennelle, par Émile JOMBART, S. J. (*Épuisé*).

14. — *Tabulae Fontium Traditionis Christianae,* auctore I. CREUSEN, S. I. Editio altera aucta a F. VAN EYEN, S. I. 50,00 fr.

15. — *Catéchisme des Vœux*, par Pierre COTEL, S. J., 31e édition publiée par Émile JOMBART, S. J. 10,00 fr.

16. — *Ius missionariorum*. Tomus VII. *Facultates Apostolicae*, quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide delegare solet Ordinariis Missionum. Commentaria in Formulam tertiam, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. Editio altera emendata. (*En réimpression*).

17. — *La raison d'être du Mal, d'après Saint Augustin*, par Gérard PHILIPS, maître en théologie. 30,00 fr.

18. — *Baius et le Baianisme*. Essai doctrinal sur une erreur théologique, par François-Xavier JANSEN, S. J. Ouvrage couronné par l'Académie Française. 30,00 fr.

19. — *Ius missionariorum*. Tomus VI. *De bonis ecclesiae temporalibus*, ad usum praesertim missionariorum et religiosorum, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. 2e édit. (*En réimpression*).

20. — *Ius missionariorum*. Tomus II. *De personis*, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. 2e édit. (*En réimpression*).

21. — *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus* (1554-1623), par Ch. VAN SULL, S. J. 40,00 fr.

22 et 23. — *Institutiones theologiae moralis* ab E. GENICOT, S. I., editio 16a quam recognovit I. SALSMANS, S. I. 250,00 fr.

24. — *Ius missionariorum*. Tomus V. *De Matrimonio*, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. 50,00 fr.

25 et 26. — *Prédestination et grâce efficace*. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits, par Xavier-Marie LE BACHELET, S. J. 135,00 fr.

27. — *Casus conscientiae* ab E. GENICOT, S. I., editio 7a recognita et aucta a I. SALSMANS, S. I. (*En réimpression*).

28 et 29. — *Le Corps mystique du Christ*. Études de théologie historique, par É. MERSCH, S. J., 2e édit. (*En réimpression*).

30. — *Ius missionariorum*. Tomus III. *De Fidelium Associationibus* ad usum utriusque cleri, praesertim missionariorum, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. 25,00 fr.

31. — *La Communion des Malades*, par Son Éminence le Cardinal Dominique JORIO. 12,00 fr.

32. — *Ius missionariorum*. Tomus I. *Introductio et normae generales*, auctore G. VROMANT, C. I. C. M. de Scheut. 35,00 fr.

33. — *Direction spirituelle des Religieuses*, par A. EHL. Adapté de l'allemand par J. CREUSEN, S. J. (*En réimpression*).

34. — *Morale et Corps mystique*, par Émile MERSCH, S. J., 2e édit. (*En réimpression*).

35. — *Quaestiones de Conscientia*, auctore P. ROUSSELOT, S. I. 15,00 fr.

36. — *Le sens des paroles du Christ*, par René THIBAUT, S. J. (*En réimpression*).

37. — *Le sens de l'Homme-Dieu*, par René THIBAUT, S. J. (*En réimpression*).

38 et 39. — *La théologie du Corps mystique*, par Émile MERSCH, S. J. 175,00 fr.

40. — *Sous les Yeux de l'incroyant*, par Jean LEVIE, S. J., 2e édit. (*Sous presse*).

41. — *Le Mystère Primordial*. La Trinité dans sa vivante image, par Fr. TAYMANS D'EYPERNON, S. J.

42. — *La Justification de la Foi* chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot, par José DE WOLF, S. J.

13.487

234.5
D28